

سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها
المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت

رؤية الأشياء كما هي

نظرية للإدراك

جون ر. سيرل

ترجمة: إيهاب عبدالرحيم علي







سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها
المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت

صدرت السلسلة في يناير 1978
أسسها أحمد مشاري العدواني (1923-1990) ود. فؤاد زكريا (1927-2010)

رؤية الأشياء كما هي

نظرية للإدراك

جون ر. سيرل

ترجمة: إيهاب عبدالرحيم علي





يناير 2018

456

عالم المعرفة

سلسلة شهرية يصدرها
المجلس الوطني للثقافة
والفنون والآداب

ترسل الاقتراحات على العنوان التالي:

السيد الأمين العام

للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

ص. ب: 28613 - الصفاة

الرمز البريدي 13147

دولة الكويت

هاتف: 22431704 (965)

www.kuwaitculture.org.kw

التنضيد والإخراج والتنفيذ

وحدة الإنتاج في المجلس الوطني

ISBN 978 - 99906 - 0 - 572 - 3

العنوان الأصلي للكتاب

Seeing Things As They Are

A Theory of Perception

By

John R. Searle

Oxford University Press, 2015

طُبع من هذا الكتاب ثلاثة وأربعون ألف نسخة

ربيع الآخر 1439 هـ - يناير 2018

المواد المنشورة في هذه السلسلة تعبر
عن رأي كاتبها ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلس

المحتوى

شكر وتقدير

أتوجه بالشكر إلى جميع الأشخاص الذين أثروا في تأليفي هذا الكتاب، وهم: نيد بلوك، وتايلر بورغ، وجون كامبل، وجنيفر هودن، وجيف كابلان، ومايك مارتن، وجون ماكدويل، وأمراو سيتي. وأشكر كلاوس ستريلو على انتقاداته الحادة للمحتوى الفكري للكتاب. كما أتوجه بالشكر إلى مساعداتي البحثيات مي مي يانغ، ونيكول بادوفيناك، وشيا هوانغ. وأوجه شكرا خاصا إلى جنيفر هودن على إعداد الفهرس. وكالعادة، فإنني أدين بمعظم الفضل إلى زوجتي، داغمار سيرل، التي أهدي إليها هذا الكتاب.

المقدمة

يتناول هذا الكتاب موضوع الإدراك. ومثل معظم المؤلفين الذين يكتبون عن هذا الموضوع، سأركز على الرؤية (الإبصار). وعلى رغم أنني لم أكن أنوي أصلا تأليف مثل هذا الكتاب، فهو يمثل في جزء كبير منه احتفاء بالتجربة البصرية التي تمثل، جنبا إلى جنب، مع الجنس والأطعمة والأشربة الجيدة، أحد الأشكال الرئيسة للسرور والسعادة في الحياة. وهناك أشياء أخرى نعتبرها من المسلمات، وهي مصادر لمتع هائلة إذا كلفنا أنفسنا عناء التفكير فيها؛ كالحركة الجسدية الحرة والقدرة على الكلام، على سبيل المثال. ونحن نعامل هذه الأشياء جميعا، جنبا إلى جنب مع التجربة البصرية، على أنها من المسلمات؛ فلا نقدر قيمتها بقدر ما نفعل مع المصادر الأخرى للمتع الحسية الغامرة.

«آمل أن أقدم تفسيرا أكثر ملاءمة للعلاقة بين التجربة الحسية وموضوعات إدراكنا»

أود أن أبدأ بتحديد نطاق بحثي هذا.

أغمض عينيك وضع يدك على جبينك، مغطيا عينيك: ستتوقف عن رؤية أي شيء، لكن وعيك البصري لا يتوقف. وعلى رغم أنك لا ترى أي شيء، فلديك تجارب بصرية تشبه رؤية ظلام مع بقع صفراء. وبطبيعة الحال، أنت لا ترى ظلاما وبقعا صفراء، لأنك لا ترى أي شيء؛ ولكن لايزال لديك وعي بصري. يتسم مجال الوعي البصري بتقييده الشديد؛ فهو - في حالتي عموما - يمتد من أعلى جبيني نزولا إلى ما يحاذي ذقني. أتحدث هنا عن الفينومينولوجيا لا عن الجبهة والذقن من الناحية الفسيولوجية؛ فأنا أتحدث عن الكيفية التي يبدو لي عليها ذلك، وأنا في الحالة الواعية. لكن منطقة وعيي البصري محدودة؛ حيث إنني لا أمتلك وعيا بصريا وراء رأسي أو تحت قدمي مثلا. لكنني أمتلك بالتأكيد وعيا بصريا أمام وجهي حتى عندما تكون عيناي مغلقتين.

سأطلق على تلك المنطقة الواعية التي حددتها من فوري اسم «المجال البصري الشخصاني». افتح عينيك وستفاجأ بامتلاء المجال البصري الشخصاني، وهو الذي يرجع سبب امتلائه إلى أنك صرت تدرك بصريا المجال البصري الموضوعي: الموضوعات والظروف التي تدور حولك. أي أنك فعليا ترى. يتناول معظم هذا الكتاب العلاقة بين المجال البصري الشخصاني والمجال البصري الموضوعي. وأهم نقطة أود التركيز عليها الآن هي: أنه في المجال البصري الموضوعي يكون كل شيء مرئيا أو ممكن الرؤية، في حين أنه لا شيء في المجال البصري الشخصاني مرئي أو ممكن الرؤية.

لماذا أؤلف كتابا بأكمله عن الإدراك؟

كانت العلاقة بين التجارب الحسية والعالم الحقيقي - الذي تمثل فيه الرؤية أهم أنواع الخبرات - من أهم شواغل الفلسفة الغربية طوال القرون الثلاثة التي تلت ديكارت Descartes، بل يمكن للمرء أن يقول إنها الشغل الشاغل لها. حتى القرن العشرين، كانت نظرية المعرفة (الإبستيمولوجيا: Epistemology) هي محور الفلسفة، ولاتزال الأخطاء التي حددت ملامح هذا الحقل مستمرة حتى الوقت الحاضر. ويحاول هذا الكتاب إزالة الأخطاء المألوفة لديّ، سواء التقليدية أو المعاصرة وطرح تفسير بديل لها. وآمل أن أقدم تفسيرا أكثر ملاءمة للعلاقة بين التجربة الحسية وموضوعات إدراكنا.

أود أن أتحدث قليلا عن كيفية اندراج هذا الكتاب ضمن كتاباتي السابقة. بعد أن نشرت تفسيرا قصديا (Intentionalistic) عن الإدراك في كتاب «القصدية»[1]، لم أكن أعتقد أن لدي مزيدا لأقوله عن هذا الموضوع. وعلى حد تعلق الأمر بي - وبالنسبة إلي في ذلك الوقت - بدا الإدراك لي في حالة جيدة للغاية؛ فقد دحض أوستن Austin الحجة من الوهم[2]، التي هي أصل نظرية البيانات الحسية (Sense Datum Theory) الكلاسيكية التي تعود إلى القرن السابع عشر على الأقل. كما أثبت غرايس (Grice) وجود عنصر سببي في الإدراك[3]. وقد حاولت أنا شرح القصدية التمثيلية للإدراك بطرق تمكننا من رؤية البنية المنطقية للتجارب الحسية.

تقدم مثل هذه التجارب، من دون أن تكون لغوية، حالة كاملة لسير الأمور. وهي ذاتية الانعكاس سببيا؛ فهي قبل كل شيء تصويرية وليست تمثيلية. (يرجى ألا تقلق إذا كنت لا تفهم مصطلحات مثل «ذاتية الانعكاس سببيا»، و«تصويري»، و«تمثيلي»، فسأشرح كلا من هذه المصطلحات في الوقت المناسب).

كانت هناك بعض أوجه الغموض والنقص في شرحي(*). فعلى سبيل المثال، كان هناك سوء فهم مستمر تمثّل في جعل تفسيري للإدراك أكثر تعقيدا من أن تفهمه الحيوانات. لكنني لا أدّعي بطبيعة الحال أن الحيوانات تستطيع التفكير في كل هذا التحليل الرفيع المستوى، لكني أقول إن هذا التحليل يصف ببساطة ما يجري في تجربتها. فعندما ترى شيئا، فإنها في الواقع لا تدركه إلا إذا كان الشيء المُدرَك يسبب الإدراك به تحديدا. وقياسا على هذه النقطة: فإذا قلت إن المعرفة هي الاعتقاد الصحيح والمبرّر الذي يتجنب أمثلة غيتير (Gettier) المعاكسة، وقلت: «كلبي يعرف أن هناك شخصا على الباب»، فأنا بذلك لست ملتزما بوجهة النظر القائلة إن الكلب يفكّر، «لقد بررت اعتقادا صحيحا يتجنب أمثلة غيتير المعاكسة». هناك خطأ قديم يفترض أنه إذا كان في وسع الحيوانات أن تفكر، فلا بد أن تكون قادرة على التفكير بأنها تفكر. ومن التمادي في هذا الخطأ أن نفترض أنه إذا كانت للحيوانات بنى قصدية معقدة فيما يتعلق بالإدراك والعمل، فلا بد أنها تستطيع التفكير في مضمون هذه البنى القصدية المعقدة.

(*) يقصد في مؤلفه السابق المعنون بـ «القصدية». [المحرر].

وهناك سوء فهم ثان تمثل في أنني عندما قلت إن الإدراك ذاتي المرجعية سببيا، ربما كنت أعني أن التجربة الحسية تؤدي نوعا من الإشارة كإشارة فعل الحديث الذي يشير إلى نفسه. لكنني لم أكن أقصد شيئا من هذا القبيل، ففكرتي هي أن شروط إشباع التجربة الحسية هي أن تعمل الظروف المُدركة سببيا على إنتاج التجربة الحسية. وبالتالي فإن ظروف الإشباع تتطلب الإشارة إلى التجربة نفسها. وبهذا المعنى، تكون التجربة ذاتية المرجعية سببيا. لتجنب سوء الفهم هذا، أستخدم الآن تعبير «ذاتي الانعكاس سببيا» (causally self-reflexive) بدلا من «ذاتي المرجعية سببيا» (causally self-referential)، لكنني أقصد بالتعبيرين الشيء نفسه بالضبط.

وكان هناك تغيير ترميزي (notational) آخر في هذا المؤلف. ففي كتاب «القصدية»[4]، استخدمت الرمز S(p) كصيغة عامة للحالات القصدية، حيث «S» يمثل نوع الحالة، أما «p» فيمثل المحتوى الافتراضي. وبالتالي فإن الاعتقاد بأن السماء تمطر سيُمثَّل على النحو التالي:

بيل (إن السماء تمطر)

من محاسن ذلك أنه يتطابق تماما مع بنية فعل الحديث؛ وبالتالي فإن لتأكيد أن السماء تمطر بنيةF(p)؛ حيث «F» يمثل نوع الخطاب، وقوة التمثيل (illocutionary force)، أما «p» فيمثل المحتوى الافتراضي. يكون التأكيد على الشكل التالي:

تأكيد (إن السماء تمطر)

كان المبدأ العام الذي اتبعته هو وضع كامل شروط الإشباع بين القوسين. من شأن الحالة الذاتية المرجعية سببيا تضمين العنصر السببي بين القوسين. ويمكن أيضا تطبيق الصيغة المنطقية على أي تجربة بصرية. وبالتالي إذا رأيت أن السماء تمطر، فسيُعبَّر عن التجربة البصرية كالتالي:

التجربة البصرية [Vis Exp] (إن السماء تمطر، وحقيقة أنها تمطر هي ما يسبب هذه التجربة البصرية)

وبهذه الطريقة، نحن نجعل ما هو ذاتي المرجعية سببيا بداخل المحتوى الافتراضي. إذا اتبعنا مبدأ أن جميع شروط الإشباع يجب أن تكون جزءا من المحتوى

الافتراضي، فهذه هي الطريقة الصحيحة لعمل ذلك. لكنها ضلّلت كثيرا من الناس فظنوا أنني أدّعي أنك ترى العلاقة السببية. إنك لا ترى العلاقة السببية بالطبع، فالعلاقة السببية هي مجرد حالة مُدرَكة من الصدق (veridicality). وبالتالي فإنني أفضل الآن استخدام الترميز:

التجربة البصرية [Vis Exp] (إن السماء تمطر)

حيث تجسد «CSR» الطبيعة الذاتية الانعكاس سببيا (Causally Self-Reflexive) للقصدية. اقترح العديد من الأشخاص هذه الرموز عليّ؛ وأعتقد أن أولهم كان كينت باخ Bach. يُقصد بالترميز الجديد المعنى القديم نفسه تماما، لكني آمل أن يُجنّب سوء الفهم. ولذلك، فباستثناء إزالة سوء الفهم، يبدو لي أنه بمجرد أن يتم فهم الصيغ المحددة من قصدية الإدراك، وبمجرد استيعاب الطبيعية التصويرية بشكل كاف، فسيتم تحقيق أهدافي الأصلية من عرض نظرية الإدراك.

لم تأت المشاكل الأخرى في قبول التفسير القصدي للإدراك بسبب عيوب في عرضي له بقدر ما كانت بسبب الأخطاء المستمرة التي ينزع إلى ارتكابها الفلاسفة فيما يخص طبيعة القصدية نفسها. لاتزال هناك التباسات بين مضمون الحالة القصدية وموضوع الحالة القصدية(*). إذا ظننتُ أن أوباما رئيس، فإن مضمون حالتي هو الافتراض القائل إن أوباما رئيس؛ لكن الموضوع هو أوباما نفسه. يفترض الفلاسفة بإصرار أن «التوجّه الافتراضي» (propositional attitude) (وهو مصطلح مشوش بشكل مخيف) يجب أن يمثّل توجها نحو افتراض ما. يمثل هذا خلطا منهجيا بين المضمون والموضوع. وينتقل هذا الخلط إلى التحليل القصدي للإدراك. يفترض بعض الناس أنني عندما أقول إن الإدراك قصدي وله مضمون افتراضي، فأنا أقول إن الإدراك يمثل توجها نحو افتراض ما. والأسوأ من ذلك أنهم يظنون أن الافتراض يجب أن يكون كيانا مجردا مثل العدد (number). سينتج من هذا المفهوم أنه بالتفسير القصدي، لن يكون لدينا أي وصول إلى العالم الحقيقي مطلقا، فلن نرتبط وقتها إلا بكيانات مجردة. يتناقض هذا المفهوم تماما مع كامل التفسير الذي أطرحه، ولذلك عليّ توضيح بعض هذه الأخطاء العامة حول القصدية في سياق النقاش التالي.

(*) سيأتي بيانها في الملحق (أ). [المحرر].

يمثل هذا الكتاب في الأساس متابعة لخط التحليل الذي بدأته في الفصل الثاني من كتاب «القصدية»، حيث طرحت تحليلا قصديا للإدراك. أعتقد أنني الآن أرى كثيرا من الأمور التي لم أكن أراها عندما ألّفت هذا الكتاب. فليست هذه مجرد حلول لمشكلات موجودة مسبقا، بل مشكلات لم أكن على علم بها حينئذ. وأعتقد أن تفسيري في كتاب «القصدية» كان صحيحا تماما في سياقه، لكنه لا يصل إلى ما أريد الوصول إليه في هذا الكتاب.

لقد جرى استفزازي في الأصل - إذا كانت هذه هي الكلمة المناسبة - لإجراء مزيد من البحث حول الإدراك بفعل مناقشاتي مع نيد بلوك (Block) وتايلر بورغ (Burge)، وهو الذي حثني على استقصاء ما يسمى بـ «المذهب الفصلي» (Disjunctivism)[*]، وهو الذي وصفوه بأنه «أعشاب ضارة تنمو في حديقتك الخاصة هنا في بيركلي». صرت مهتما بذلك، واستفدت من المناقشات مع زملائي في بيركلي، وخصوصا مع جون كامبل Campbell ومايكل مارتن Martin، في محاولة فهم المذهب الفصلي. بدا لي أن المذهب الفصلي، بصورة ما، يتقبل أسوأ خصائص الحجة الكلاسيكية ضد الواقعية الساذجة، على رغم أن المذهب الفصلي صمّم للدفاع عن الواقعية الساذجة.

ولأن هذا الكتاب يعتمد على مؤلفاتي السابقة، خصوصا حول القصدية والوعي، ولأنني - مع ذلك - أريده أيضا أن يكون مكتفيا ذاتيا بالكامل، فقد أضفت ملحقين قصيرين إلى الفصل الأول: أولهما عن القصدية والآخر عن الوعي. ينبع كثير من الالتباسات الموجودة في الفلسفة المعاصرة للإدراك من عدم امتلاك المؤلفين تصوّرا واضحا للقصدية وامتلاك مفهوم خاطئ للوعي. تُستمد هذه الأخطاء، على الأقل جزئيا، من تقاليدنا الفلسفية المؤسفة. يتسم هذان الملحقان بالإيجاز، وأكرر فيهما المادة التي شرحتها بإسهاب في الأجزاء الأخرى من الكتاب. لكني أعتقد أن نتيجتها تتمثل في كتاب مكتف ذاتيا بالكامل.

فور انتهائك من استيعاب قصدية الإدراك والإلمام بالتوصيف العام لسماته، سيفتح الاستقصاء أمامنا طيفا واسعا من المشاكل. سأنتقد المذهب الفصلي بصورة

(*) سيتناوله المؤلف بالتفصيل في الفصل السادس. [المحرر].

شبه عرضية في الفصل السادس. ويتركّز التوجه الفكري الرئيس للكتاب في الفصلين الرابع والخامس. وسأحاول الإجابة عن السؤال المتعلق بكيفية قيام الفينومينولوجيا الخام للتجارب الحسية بتحديد المضمون القصدي للتجربة. سأدرس في الفصل السابع أمثلة على الإدراك اللاواعي، فضلا على غيره من أنماط المعرفة الواعية، كما أحاول الإجابة عن الادعاء بأن الوعي ليست له أهمية كبيرة في الواقع. لن تُتنَاول المشكلات الفلسفية الكلاسيكية للإدراك - والمتعلقة بالشكوكية ومختلف النظريات التقليدية للإدراك - إلا في نهاية الفصل الثامن. وبالنسبة إلي فإن أهم فصول الكتاب هي الأول والثاني والرابع والخامس.

I

الحجة السيئة أحد أكبر أخطاء الفلسفة في القرون العديدة الماضية

أولاً: مغالطة صغيرة وخطأ كبير

لم تتغلب الفلسفة بالكامل مطلقا على تاريخها، فكثير من أخطاء الماضي لايزال معنا حتى الآن. نحن نفتقر في الواقع إلى كلمة واحدة لتسمية تلك المجموعة المتنوعة من الأخطاء، والأغلاط، والمغالطات، والالتباسات، والتنافرات، وأوجه القصور، والتوافه، والأكاذيب الواضحة التي ورثناها. ليس من الدقة أن نطلق على كل هذه اسم «أخطاء»، لكنني أفتقر إلى كلمة أفضل. أعتقد أن أسوأ خطأ من بين ذلك كله هو مجموعة وجهات النظر المعروفة باسم «الثنائية» (Dualism)، و«المادية» (Materialism)، و«الأحادية» (Monism)،

«للأشياء والظروف وجود مستقل، بمعنى أنها موجودة بشكل مستقل عن معايشتنا لها»

و«الوظائفية» (Functionalism)، و«السلوكيـــــة» (Behaviorism)، و«المثالية» (Idealism)، و«نظرية الهوية» (Identity Theory)... إلخ. تتشارك الفكرة الرئيسة لهذه النظريات جميعها في أن هناك مشكلة خاصة حول العلاقة بين العقل والجسم، وبين الوعي والدماغ. وفي تركيزهم على التوهم بوجود مشكلة، ركّز الفلاسفة على إيجاد حلول مختلفة للمشكلة. يعود هذا الخطأ إلى القدماء، لكنه حصل على شرحه الأشهر من قبل ديكارت (Descartes) في القرن السابع عشر، والذي استمر وصولا إلى الأخطاء الحالية مثل النظرية التفسيرية المعاصرة للعقل، والوظائفية، وثنائية الخواص (Property Dualism)، والسلوكية... إلخ. الأمر الذي يهم أن نراه هنا هو أن جميع هذه الآراء التي تبدو مختلفة ومتضاربة هي في الحقيقة تعبيرات عن الخطأ الأساس نفسه، والذي سميته - لمجرد أن تكون له تسمية - بـ «الثنائية المفاهيمية» (Conceptual Dualism)[1].

هناك خطأ بالضخامة نفسها تقريبا، والذي ساد تقاليدنا في القرن السابع عشر، وما بعده، وهو خطأ الافتراض أننا لا نستطيع مطلقا أن ندرك الموضوعات والظروف الجارية في العالم بصورة مباشرة، وأننا لا نُدرك مباشرة إلا تجاربنا الشخصية. وقع في هذا الخطأ كثير من الفلاسفة، ومن بينهم ديكارت، ولوك Locke، وبيركلي Berkeley، ولايبنتز Leibniz، وسبينوزا Spinoza، وهيوم Hume، وكانط Kant... لكنه ازداد سوءا بعد كانط. وكذلك ميل Mill وهيغل Hegel، على رغم كل الخلافات بينهما، لا بد من إدراجهما في تلك القائمة أيضا. في هذا الكتاب، سأكشف هذا الخطأ وعواقبه الوخيمة، لكن هدفي الرئيس ليس تاريخيا. أود عرض تفسير أكثر دقة للإدراك (perception)، حيث يكمن معظم الفائدة من ذلك التفسير في محاولته لتصحيح الأخطاء التي سبقته. سأبدأ بطرح تفسير أولي لما أعتقد أنها نظرية صحيحة للإدراك، وللخطأ الذي أزعم بوجوده. وفي وقت لاحق، وبالتحديد في الفصل الثالث، سأعمد إلى سرد التفاصيل. مثل معظم الفلاسفة الذين يكتبون حول هذا الموضوع، سأركز على الرؤية (الإبصار: vision). سأتحدث قليلا عن الطرائق الأخرى بصورة عابرة.

إذا كانت لديك رؤية سليمة، وتوافرت لك إضاءة جيدة على نحو معقول، ومن ثم نظرت من حولك وأنت تقرأ هذا الكتاب، فمن المرجح أن ترى أشياء

من قبيل: إذا كنت بداخل المنزل، قد تشاهد الطاولة التي يوجد الكتاب فوقها والكرسي الذي تجلس عليه. في ظل الظروف العادية، ستكون هناك قطع أخرى من الأثاث، وكذلك النوافذ والجدران والسقف، وغيرها من عناصر المشهد الداخلي. وإذا كنت في مكان مفتوح، يرجّح أن يكون المشهد أكثر ثراء بكثير؛ إذ إنك قد ترى عددا من الأشجار والزهور، والسماء، وربما المنازل والشوارع. سأبدأ بمحاولة لوصف الحقائق الواضحة حول هذا المشهد ومدركاتك التي تحدث فيه. أولا، أنت ترى الأشياء والظروف بصورة مباشرة، فلهذه وجود مستقل تماما عن إدراكك لها. أن يكون الإدراك مباشرا يعني أنك لا تُدرك شيئا آخر يمكنك تصوّر المشهد من خلاله.

ليس الأمر مثل مشاهدة التلفاز أو النظر إلى انعكاس في المرآة. للأشياء والظروف وجود مستقل، بمعنى أنها موجودة بشكل مستقل عن معايشتنا لها. إذا أغمضت عينيك، فستستمر الأشياء والظروف كما كانت من قبل، لكن الإدراك سيتوقف. وبالإضافة إلى ذلك، عند رؤية هذه الأشياء والظروف، تكون لديك تجارب بصرية واعية جارية في رأسك. ومرة أخرى، إذا أغمضت عينيك فستتوقف هذه التجارب البصرية على رغم أن الأشياء والظروف تظل مستمرة. وبالتالي، هناك عنصران متميزان: الظروف الموضوعية أنطولوجيا التي تدركها مباشرة، والتجارب الشخصانية أنطولوجيا المتعلقة بها. إنك تعرف كل هذا قبل أن تبدأ التنظير حول الإدراك.

بمجرد أن تبدأ في التنظير، ستلاحظ سمة ثالثة بالإضافة إلى الواقع الموضوعي والتجربة الشخصانية: يجب أن توجد علاقة سببية يُحدث بها الواقع الموضوعي التجربة الشخصانية. لست في حاجة إلى معرفة التفاصيل، لكنك تعرف أن الضوء الذي ينعكس من الأشياء يسقط على عينيك ويستهل سلسلة من الأحداث السببية التي تتسبب في التجربة الإدراكية. هناك سمة رائعة أخرى، وهي مهمة بالنسبة إلى استقصائنا هذا: أنك إذا حاولت وصف الواقع الموضوعي الذي تراه ثم حاولت وصف تجربتك الشخصانية لرؤيته، فسيكون الوصفان متطابقين، أي الكلمات نفسها بالترتيب نفسه. فمثلا، عند وصف المشهد الموضوعي، قد تقول: «هناك كتاب أزرق موضوع على طاولة بنية»، وعند وصف تجربتك البصرية

الشخصية، قد تقول: «أرى كتابا أزرق موضوعا على طاولة بنية». إذا كنت قد درست بعض الفلسفة وصرت مترددا معرفيا، فقد تستهل وصف التجربة قائلا: «يبدو أنني أرى» بدلا من «أرى». ولأن نطاق «يبدو» قد يكون غامضا، فإذا أردت حقا أن تكون دقيقا من الناحية الفلسفية، فبوسعك أن تقول: «إنني أعايش تجربة بصرية هي تماما كأنني أرى كتابا أزرق موضوعا على طاولة بنية». هناك سبب عميق لكون وصف التجربة الشخصانية يجب أن يتطابق إلى حد كبير مع وصف الواقع الموضوعي: للتجربة الشخصانية مضمون، وهو ما يسميه الفلاسفة المضمون القصدي (intentional content)، حيث تكون مواصفات المضمون القصدي هي نفسها التي تصف الظروف التي يصوّرها لك المضمون القصدي. عندما تقوم الرؤية بعملها البيولوجي على النحو الصحيح، يكون وصف المضمون القصدي ووصف الظروف التي يصوّرها متطابقين؛ لأن الوظيفة البيولوجية الرئيسية للتجربة الإدراكية هي منحك معرفة بالعالم الحقيقي. إن هوية وصف مضمون الإدراك والحقيقة المُدركة في حالة الإدراك الدقيق تشبه بالضبط هوية وصف مضامين المعتقدات الحقيقية والوقائع المتعلقة بها. إن توصيف مضمون اعتقادي بأن السماء تمطر يستخدم الكلمات نفسها وبالترتيب نفسه عند وصف الحقيقة التي يمثلها هذا الاعتقاد في العالم: إن السماء تمطر (سنذكر مزيدا عن هذا الموضوع لاحقا).

ثانيا - استطراد حول القصدية والفينومينولوجيا

قبل أن نذهب إلى أبعد من ذلك، لا بد لي من طرح اثنين من المصطلحات الفنية. لقد استخدمت بالفعل لفظة «قصدي» (intentional) بمعناها التقني. فالقصدية هي تلك السمة العقلية الموجهة إلى أو حول أو عن الموضوعات والظروف في العالم. إن الجوع، والعطش، والمعتقدات، والتجارب الإدراكية، والنوايا والرغبات، والآمال، والمخاوف كلها قصدية؛ لأنها تتعلق بشيء ما. أما حالات القلق أو العصبية غير الموجّهة فليست قصدية، على الأقل في الحالات التي يشعر فيها الشخص بمجرد قلق أو عصبية من دون أن يكون قلقا أو عصبيا تجاه أي شيء على وجه الخصوص. ليست للقصدية علاقة خاصة بالقصد (intending) بمعناه

العادي[2]. فأن تقصد الذهاب للتنزه، على سبيل المثال، يمثل نوعا واحدا فقط من القصدية، ضمن أنواع أخرى.

يمكن للحالات القصدية، مثل المعتقدات والرغبات، أن تنجح أو تفشل. وإذا نجح الاعتقاد، فهو صحيح؛ وإذا نجحت الرغبة، فقد أُشبعَت. يمكنني القول عموما إن الحالات القصدية يتم إشباعها أو لا يتم إشباعها، وأن مضمون الحالة القصدية هو ما يحدد شروط إشباعها. يتحقق إشباع مضمون الاعتقاد بأن السماء تمطر إذا - وفقط إذا - كانت السماء تمطر. يتحقق إشباع مضمون رغبتي في شرب العصير إذا وفقط إذا شربت العصير.

سيتناول معظم هذا الكتاب قصدية التجربة الإدراكية. ولغير الملمين بنظرية القصدية، فقد أضفت الملحق (أ) لهذا الفصل، والذي لخّصت فيه تلك النظرية، وكذلك شرح المصطلحات المتعلقة بها. إذا كنت مدركا تماما لمفاهيم المضمون الافتراضي، والنمط النفسي، واتجاه المطابقة، وشروط الإشباع، والانعكاسية الذاتية سببيا، والسببية القصدية، وشبكة القصدية، وقدرات الخلفية التي تمكّن القصدية من العمل، فبإمكانك تجاوز الملحق تماما. ولكن إذا بدت هذه المفاهيم غامضة أو غير واضحة بالنسبة إليك، أنصحك بقراءة الملحق قبل المضي قدما. وكذلك لأنني أستخدم نظرية الوعي التي وضعتها في مؤلف آخر، فقد أضفت الملحق الموجز (ب) لشرح الوعي. يتطلب التفسير الصحيح للإدراك الواعي فهما صحيحا للوعي بشكل عام، وفي الملحق (ب) سأحاول تصحيح بعض الأخطاء البارزة حول الوعي.

هناك مصطلح تقني آخر سأستخدمه أحيانا، وهو «الفينومينولوجيا» والنعت المنسوب إليها «فينومينولوجي» (phenomenological). تشير الفينومينولوجيا إلى الجانب النوعي فقط من حالاتنا، وأحداثنا، وعملياتنا الواعية. كلما وُجد الوعي، كانت هناك فينومينولوجيا. وعندما تفقد الوعي تماما، فليست هناك فينومينولوجيا. وفي كثير من الأحيان، من الضروري وصف السمات الخاصة للإدراك الواعي، ولذلك أحتاج إلى مفردات الفينومينولوجيا لتنفيذ ذلك. وكذلك سأستخدم كلمة «فينومينولوجيا» كاسم لحركة فلسفية بعينها. لن أذكر سوى النزر اليسير عن الفينومينولوجيا كحركة، لكني سأسهب في الحديث عن الفينومينولوجيا كظاهرة.

ثالثاً: الواقعية المباشرة

كثيرا ما يُطلق على ذلك المنظور الذي ذكرته عن الإدراك، أي المنظور القائل إننا ندرك الموضوعات والظروف مباشرة، اسم «الواقعية المباشرة»، كما يعرف أحيانا باسم «الواقعية الساذجة» (Naïve Realism). يطلق على المنظور اسم «الواقعية» لأنه يشير إلى امتلاكنا لوصول إدراكي للعالم الحقيقي، ووصف «المباشرة» لأنه ينص على أننا لا نحتاج أولا إلى إدراك أي شيء آخر لكي ندرك العالم الحقيقي من خلاله. وكثيرا ما يتناقض مع الواقعية التمثيلية (Representative Realism)، التي تقول إننا ندرك تمثيلات (صور) العالم الحقيقي وليس الموضوعات الحقيقية نفسها. ويطلق عليه أحيانا اسم «الواقعية الساذجة» لأنه يتجاهل الحجج المعقدة والقول إنه لا يمكنك أبدا أن تدرك العالم الحقيقي بالفعل. كنت أفضل مصطلح «الواقعية الساذجة»، لكنه صار في الآونة الأخيرة مقترنا بنظرية كاذبة تدعى «المبدأ الفصلي» (الفصلية: Disjunctivism)، ولذلك سأتمسك غالبا باستخدام مصطلح «الواقعية المباشرة»، وسأشرح وأناقش المبدأ الفصلي في الفصل السادس. يطلق على التجارب البصرية الواعية أحيانا اسم «البيانات الحسية» (sense data)، على رغم كون هذا المصطلح أشد خطورة من «الواقعية الساذجة». عندما يكون العالم كما يبدو لي في تجربتي الإدراكية، يقال إن الإدراك حقيقي. ستسمع مزيدا من هذه العبارات المخيفة مثل «السذاجة» أو «الواقعية المباشرة»، و«البيانات الحسية»، و«القصدية»، و«الحقيقي» (veridical) فيما يلي (سأحاول تجنب استخدام مصطلحات أكثر بشاعة، مثل «مغالطاتي» falsidical). ولمجرد تجنب اللبس، سأتبع تقليدا استخدمته في كتابي «القصدية»[3] وسأستخدم «التجربة» و«التجربة الإدراكية» بطريقة محايدة بين الحقيقي وغير الحقيقي، و«الإدراك» لوصف التجربة الحقيقية. وهكذا، فأنا في الوقت الحاضر أعايش تجربة، هي تجربة إدراكية بالتأكيد، تتمثل في رؤية شاشة الحاسوب أمامي؛ لأن هناك شاشة حاسوبية بالفعل وأنا أراها حقا، فهي أكثر من مجرد تجربة؛ بل هي إدراك: إنني أدرك فعلا الشاشة الموجودة أمامي (في بعض أجزاء هذا الكتاب، عندما أقتبس مقولات بيركلي وهيوم، فلا بد لي من الخروج عن هذا التقليد؛ لأنهما يستخدمان «الإدراك» بطريقة لا تُشير ضمنا إلى كون الشيء حقيقيا).

رابعاً: الموضوعية والشخصانية

ملاحظة أخيرة حول المصطلحات. لقد استخدمت بالفعل التمييز بين الشخصانية الأنطولوجية والموضوعية الأنطولوجية، ولذلك أحتاج إلى شرح الفرق بينهما. يتسم الفرق الشهير بين الموضوعية والشخصانية باللبس بين المعنى المعرفي، حيث يعني «المعرفي» (epistemic) وجود علاقة بالمعرفة، والمعنى الأنطولوجي، حيث يعني «الأنطولوجي» (ontological) وجود علاقة بالوجود. بالمعنى المعرفي، فإن التمييز بين الموضوعي والشخصاني هو بين أنواع مختلفة من الادعاءات (التصريحات، والتأكيدات والمعتقدات، وما إلى ذلك): يمكن ترسيخ الادعاءات الموضوعية معرفيا كمسائل تتعلق بالحقائق الموضوعية، في حين أن تلك الشخصانية هي أمور تتعلق برأي شخصي. على سبيل المثال، فإن الادعاء بأن فان غوخ (Van Gogh) مات في فرنسا هو موضوعي معرفيا. ويمكن ترسيخ حقيقته أو زيفه كحقيقة موضوعية. أما الادعاء بأن فان غوخ كان رساما أفضل من غوغان فهو شخصاني معرفيا؛ فهي مسألة ترجع إلى التقييم الشخصي. يستند هذا التمييز المعرفي إلى تمييز أنطولوجي بين أنماط الوجود. بعض الكيانات - مثل الجبال والجزيئات والصفائح التكتونية - لها وجود مستقل عن أي تجربة، وبالتالي فهي موضوعية أنطولوجيا (ontologically objective). لكن البعض الآخر - مثل الآلام، والدغدغة والحكة - لا يوجد إلا بقدر ما يستشعره الكائن الإنساني أو الحيواني، وبالتالي فهذه الأمور شخصانية أنطولوجيا (ontologically subjective). لا يمكنني إخباركم بكمّ الالتباس الذي تولّد عن عدم التمييز بين المعاني المعرفية والأنطولوجية للتمييز بين الشخصاني والموضوعي. سأتحدث أكثر عن ذلك لاحقا. إن الآلام، كما ذكرت من فوري، هي شخصانية أنطولوجيا.

«ولكن هل هي شخصانية معرفيا كذلك»؟ من المهم للغاية أن نرى أن هذا السؤال لا معنى له. وحدها الادعاءات، والتصريحات، وما إليها يمكن أن تكون شخصانية أو موضوعية معرفيا. في كثير من الأحيان، فإن التصريحات حول الكيانات الشخصانية أنطولوجيا مثل الآلام يمكن أن تكون موضوعية معرفيا. «يمكن تخفيف آلام عن طريق المسكنات» هو بيان موضوعي معرفيا عن فئة شخصانية أنطولوجيا من الكيانات.

خامسا - مخططات الإدراك البصري

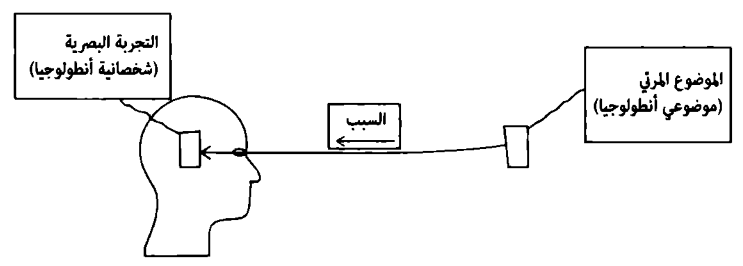
لتلخيص هذا التفسير الموجز، يحتوي المشهد الإدراكي البصري الحقيقي على ظاهرتين متميزتين: ظروف موضوعية أنطولوجيا جارية في العالم خارج رأسك، وتجربة بصرية شخصانية أنطولوجيا تتعلق بالظروف الجارية بالكامل داخل رأسك. تسبب الأولى الأخيرة، ويحدد المضمون القصدي للأخيرة الأولى كشرط للإشباع. عندما أذكر أن الظروف الموضوعية تُدرك مباشرة، فأنا أعني أنك لا تحتاج أولا إلى أن تُدرك شيئا آخر يمكنك من خلاله، أو بواسطته، أن تدركها.

إن تجربتك - أكرر - ليست مثل رؤية شيء على شاشة التلفاز أو في مرآة.

من الناحية التخطيطية، يمكننا تمثيل الجوانب المختلفة للموقف. في الرسم البياني الأول، سنُظهر ببساطة كيف يسبب الكائن الموضوعي أنطولوجيا تجربة بصرية شخصانية أنطولوجيا. وفي الرسم البياني الثاني، سنضيف إلى ذلك قصدية التجربة البصرية. وفي الثالث، سنعرض حالة الهلوسة (hallucination)، وهي نوع مماثل من التجربة البصرية بمضمونها القصدي ولكن من دون أي موضوع قصدي. من أجل الاكتمال الكلي والوضوح، فسأعرض ثلاث صور. لا تُظهر الأولى سوى أن الموضوع يسبّب تجربة بصرية. وإذا لم تكن تتقبل أن ثمة موضوعا موجودا موضوعيا يمكنه أن يُحدث تجارب شخصانية أنطولوجيا، فلن يكون هناك مزيد مما يمكن قوله حقا؛ لأنك لا تستطيع فهم الإدراك الواعي. وفي الثانية، سأضيف قصدية التجربة البصرية.

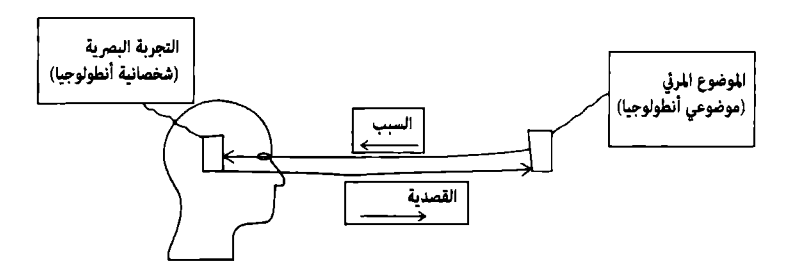
لم يتفق جميع الفلاسفة على حقيقة أن التجربة البصرية لها قصدية، وسأدافع عن تلك الحجة في الفصل التالي. ولذلك سأخصص مخططا منفصلا لإضافة القصدية المثيرة للجدل إلى السببية المادية للتجارب البصرية، وهي غير مثيرة للجدل. باستخدام عينيه، يتلقى الكائن تحفيزا من الموضوع، والذي يُحدث لديه تجربة بصرية. وبالتالي فإن الموضوع هو موضوعي أنطولوجيا، أما التجربة البصرية فهي شخصانية أنطولوجيا. للتجربة البصرية نفسها قصدية، والتي أمثلها بسهم يمر من التجربة البصرية نفسها إلى الموضوع.

تتطلب قصدية التجربة البصرية الدفاع عنها بطريقة لا يفعلها التأثير السببي للموضوع على الجهاز البصري. يظهر الثالث كيف يمكن للنوع نفسه من التجربة

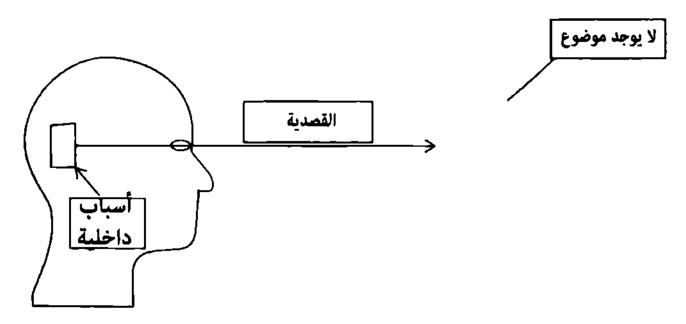


الشكل (1-1): يمثل المربع المرسوم في الرأس التجربة البصرية الشخصانية التي يسببها الموضوع. يمثل المربع الخارجي الموضوع المُدرك. أقصد بهذه الصورة أن تكون مثيرة للجدل فلسفيا.

بمضمونها نفسه أن يوجد من دون الموضوع. تمثل الموضوعات والأحداث في الإدراك البصري جميعها أجزاء من العالم الحقيقي، ويلزم لأي نظرية حول الإدراك أن تزودنا بمثل هذه المخططات لمنح اعتبار منهجي لعلاقاتها. تتمثل شروط كفاية أي من هذه المخططات في أنها يجب أن تمثّل التجربة الإدراكية الشخصانية أنطولوجيا، والموضوعية الأنطولوجية للظروف المرئية، والعلاقات السببية وغيرها من العلاقات بينهما؛ لأن عناصر الظروف الإدراكية، بما في ذلك التجارب الشخصانية أنطولوجيا، هي موضوعات، وأحداث، وظروف العالم الموجودة فعلا، لا بد لأي نظرية حول الإدراك أن تكون قادرة على تقديم رسم تخطيطي للعلاقات بينها. ينبغي للأحداث الحقيقية في العالم الحقيقي أن تكون قابلة للتمثيل بيانيا. ويجب على أي شخص يعترض على تفسيري أن يزودنا بمخطط بديل.



الشكل (1-2): يمثل الخط العلوي العلاقة السببية التي يسبب بها المربع الموضوعي التجربة الشخصية. يسير اتجاه السببية من العالم إلى العقل واتجاه مطابقة القصدية من العقل إلى العالم. يضيف هذا الشكل خطا سفليا يمثل قصدية التجربة، والذي يعرض الموضوع باعتباره شروط إشباعه. ويتضمن هذا الشكل الادعاء المثير للجدل بأن التجربة البصرية لها قصدية.



الشكل (1-3): الهلوسة. تكفي العمليات الداخلية في الدماغ لإحداث تجربة بصرية متطابقة في النوع مع التجربة البصرية التي ينتجها محفّز خارجي. للتجربة البصرية نفس المضمون القصدي للتجربة الحقيقية، لكنها تفتقر إلى موضوع التجربة البصرية.

أعتقد أن هذه الرسوم التخطيطية دقيقة، لكنها قد تكون مضللة بشكل خطير إذا أوحت بأن التجربة البصرية الداخلية هي في حد ذاتها موضوع للإدراك. إن افتراض أن التجارب الداخلية هي نفسها موضوعات للإدراك يعد واحدا من الأخطاء الكبرى التي يهدف هذا الكتاب إلى التغلب عليها.

لا يمكن رؤية التجربة البصرية الشخصانية نفسها؛ لأنها هي نفسها تمثل رؤية أي شيء.

آمل في الواقع أن يبدو التفسير واضحا حتى الآن وصولا إلى النقطة التي تتساءل فيها عن سبب إزعاجي لك بهذه التفاهات. إليك الآن الشيء المدهش: هذا التفسير الذي طرحته من فوري قد رفضته الغالبية الساحقة من مشاهير الفلاسفة الذين كتبوا حول هذا الموضوع. والواقع أنه من بين الفلاسفة الذين كتبوا عن الإدراك منذ القرن السابع عشر، لست على علم بأي فيلسوف عظيم تقبّل حتى الواقعية الساذجة أو الواقعية المباشرة. (يبدأ «الفلاسفة العظام» في هذه الفترة ببيكون (Bacon) وديكارت وينتهون بكانط. وتضم القائمة لوك، ولايبنتز، وسبينوزا، وبيركلي، وبيكون وهيوم. إذا كان هناك من يود احتساب ميل وهيغل ضمن الفلاسفة العظام، فلن أجادله في وجهة نظره تلك)[4].

سادسا - حجة رفض الواقعية المباشرة الساذجة

لماذا يود أي شخص عاقل أن يرفض الواقعية المباشرة؟ هناك عدد من الحجج المختلفة ضد الواقعية المباشرة، لكن الغريب أن جميع تلك المعروفة لي تستند إلى الخطأ نفسه تحديدا. أود الآن كشف هذا الخطأ لأنه الخطأ المحوري لنظرية المعرفة الحديثة. وهو أكبر كارثة منفردة نبعت منها جميع الكوارث الصغيرة، كما سنرى. إليك الآن وصفا للحجة السيئة في أبسط أشكالها:

في المشهد، أنا أتخيل أنك ترى طاولة فوقها كتاب والتجهيزات المحيطة بها. لكن لنفترض أنك تعاني هلوسة. لنفترض أن المشهد بأكمله لم يكن موجودا في الواقع، لكن تم بتجربة بصرية هلوسية لا يمكن تمييزها عن رؤية مثل هذا الواقع. لم يكن الإدراك في حالة الهلوسة حقيقيا، لكنه يشبه تماما ما يقع في حالة كونك لاتزال واعيا بشيء ما. أنت واعٍ بشيء ما في الواقع، ويمكننا حتى أن نقول - على رغم أننا قد نضطر إلى وضع علامات اقتباس تحذيرية حول لفظة «ترى» عندما نقولها: لقد رأيت شيئا ما.

وهنا تأتي الخطوة التالية. بموجب الفرضية، لا يمكن تمييز التجربة في حالة الهلوسة عن التجربة في الحالة الحقيقية.

لذلك إذا أردنا الحفاظ على الاتساق، مهما كان ما نقوله عن حالة الهلوسة، علينا أن نقول الشيء نفسه عن الحالة الحقيقية. في حالة الهلوسة، لم تر أي شيء مادي، لكنك رأيت شيئا ما. نحن في حاجة إلى اسم لهذه «الأشياء». في كتابات ديكارت، ولوك، وبيركلي، يطلق عليها اسم «الأفكار» (ideas). وفي كتابات هيوم، أطلق عليها اسم «انطباعات» (impressions). وفي القرن العشرين، صارت تُعرف باسم «البيانات الحسية» (sense data).

الاستنتاج واضح هنا. إنك لا ترى الموضوعات المادية أو غيرها من الظواهر الموضوعية أنطولوجيا، على الأقل ليس بشكل مباشر، لكنك لا ترى سوى البيانات الحسية. تسمى هذه الحجة بأشكالها المختلفة «الحجة من الوهم» (The Argument from Illusion). إذا تقبلت استنتاجها، فسيكون السؤال المتعلق بنظرية المعرفة (الإبستيمولوجيا) هو: ما العلاقة بين البيانات الحسية التي تراها والموضوعات المادية التي لا تراها على ما يبدو؟ إن الإجابات المختلفة عن هذا

السؤال هي ما يحدد نظرية المعرفة الحديثة. وفقا لديكارت ولوك، فإن البيانات الحسية تشبه الموضوعات المادية، في بعض النواحي؛ فهي تشبه الخواص الأولية، وبالتالي يمكننا الحصول على معلومات بشأن الخواص الأساسية للموضوعات من إدراك البيانات الحسية. البيانات الحسية هي تمثيلات للموضوعات، لذلك يطلق على هذه النظرية في بعض الأحيان اسم «النظرية التمثيلية للإدراك» أو «الواقعية التمثيلية». وفقا للفينومينولوجيين (Phenomenalists) والمثاليين - ومنهم بيركلي.

ليست الموضوعات سوى مجموعات من البيانات الحسية. الأشياء الوحيدة الموجودة، كما يقول بيركلي، هي العقول والأفكار الموجودة في العقول. ووفقا لكانط، فكل ما يمكننا إدراكه هو تمثيلات؛ ولكن من أجل ضمان الموضوعية المعرفية، ادّعى كانط أنه لا بد من وجود أشياء في حد ذاتها، والتي تعد أساس (غروند Grund) التمثيلات. بيد أنه لا سبيل لمعرفة الأشياء في حد ذاتها. ويسمى هذا الرأي «المثالية الترانسندتالية» (Transcendental Idealism).

وتسمى النسخة الحديثة من هذه الحجة، وهي التي تختلف عنها سطحيا لكنها تستند إلى المغالطة نفسها، بـ «الحجة من العلم» (The Argument From Science). وفيما يلي وصف موجز لها: يظهر التفسير العلمي للإدراك أن مدركاتنا تنتج بالكامل عن سلسلة من العمليات العصبية التي تبدأ بتحفيز الخلايا المستقبلة للضوء في الشبكية (retina) عن طريق الفوتونات المنعكسة عن الموضوعات الموجودة في العالم. يستهل تفعيل الخلايا المستقبلة للضوء بسلسلة من العمليات العصبية التي تنتهي في نهاية المطاف في القشرة المخية بصورة مرئية. في الكلام المعقول، نقول إننا نرى الطاولة، لكن عندما نطرح تحليلا علميا حقيقيا علينا أن نستنتج أن كل ما يمكننا أن نراه هو صورة أو بيان حسي. يظهر العلم أننا لا نرى العالم الحقيقي، لكننا لا نرى سوى سلسلة من الأحداث الناتجة عن تأثير العالم الحقيقي، عن طريق انعكاسات الضوء على جهازنا العصبي. ومرة أخرى، يمكن دحض الواقعية المباشرة.

من أجل إظهار كيف أن كل هذه الحجج تستند إلى المغالطة نفسها، أحتاج إلى شرح الحجة في صورة سلسلة من الخطوات. سأفعل هذا بخصوص الحجة من الوهم.

الخطوة الأولى: في كل من الحالة الحقيقية (الجيدة) وحالة الهلوسة (السيئة)، هناك عنصر مشترك، وهو التجربة الشخصانية النوعية التي تحدث في الجهاز البصري.

الخطوة الثانية: لأن العنصر المشترك متطابق نوعيا في الحالتين، فأيا كان التحليل الذي نطرحه لإحداهما، فعلينا أن نعطيه للأخرى.

الخطوة الثالثة: في كل من الحالة الحقيقية وحالة الهلوسة، نكون واعين بشيء ما (مدركين لشيء ما، أو نرى شيئا ما).

الخطوة الرابعة: لكنه في حالة الهلوسة لا يمكن أن يكون شيئا ماديا؛ وبالتالي يجب أن يكون كيانا عقليا شخصانيا.

ولمجرد منحه اسما، سنطلق عليه اسم «البيان الحسي».

الخطوة الخامسة: لكننا نحتاج في الخطوة الثانية إلى إعطاء التحليل نفسه لكلتا الحالتين. وبالتالي ففي الحالة الحقيقية، كما هي الحال في الهلوسة، فنحن لا نرى سوى البيانات الحسية.

الخطوة السادسة: لأننا، في كل من الهلوسة والمدركات الحقيقية نفسها، لا نرى سوى البيانات الحسية، ينبغي علينا أن نستنتج أننا لا نرى أبدا الأشياء المادية أو غيرها من الظواهر الموضوعية أنطولوجيا. وبالتالي دُحضت الواقعية المباشرة.

كانت هذه الحجة الأساسية في العديد من أشكالها المختلفة هي أساس نظرية المعرفة الحديثة، حيث تعني «الحديثة» اعتبارا من القرن السابع عشر فصاعدا. لقد ادعيت بسرعة إلى حد ما أن لها عواقب وخيمة. لماذا؟ لاحظ أن الحقيقة الوحيدة التي يمكننا الوصول إليها من هذا التفسير هي الواقع الشخصاني لتجاربنا الخاصة. وهذا يجعل حل المشكلة الشكوكية ضربا من المستحيلات: كيف يمكننا، على أساس الإدراك، أن نعرف أي حقائق عن العالم الواقعي؟ تستعصي المشكلة على الحل؛ لأن مدخلنا الإدراكي الوحيد يفضي إلى تجاربنا الشخصانية الخاصة، وليست هناك طريقة للانتقال من التجارب الشخصانية أنطولوجيا إلى العالم الحقيقي الموضوعي أنطولوجيا. أدرك هيوم أن الشكوكية صارت خيارا لا مفر منه، لكنه ظن أن كسلنا الفكري من شأنه أن يمكننا ببساطة من تجاهل النتائج الشكوكية ومن المضي قدما وكأن شيئا لم يحدث. ظن هيوم أن كل ما يمكننا إدراكه هو تجاربنا الخاصة، أو «انطباعاتنا» على حد تعبيره، لكننا نعتقد على رغم ذلك أن تلك هي موضوعات،

وبالتالي فلها وجود مستمر - وهو «مستمر» حتى عندما لا ندركها - ووجود متميز - أي «متميز» عن إدراكنا لها. ظن هيوم أن الاعتقاد بالوجود المستمر والمتميز لموضوعات الإدراك هو أمر سخيف، لكننا لا نستطيع التخلي عن الإيمان بهذه المعتقدات. ظن هيوم بالفعل أن الواقعية المباشرة خطأ على نحو واضح لدرجة أنه لم يكلف نفسه لدحضها سوى بضع جمل.

إذا أغرتك الواقعية المباشرة، كما يقول هيوم، فما عليك سوى دعس إحدى مقلتيك. فإذا كانت الواقعية المباشرة حقيقية، فإن العالم سيتضاعف. لكنه لا يتضاعف. الشيء الوحيد الذي يتضاعف هو بياناتنا الحسية أو انطباعاتنا[5]. وسأنتقد حجته هذه بالتفصيل في الفصل الثالث.

سابعا: المغالطة في الحجة

أود الآن أن أكشف المغالطة المتضمنة في الحجة. يمكن للمرء أن يعترض على خطوات مختلفة، لكن الخطوة الحاسمة هي تلك الثالثة، والتي تقول إننا، في كل من حالة الهلوسة والحالة الحقيقية، «واعون بـ» أو «مدركون لـ» شيء ما. لكن هذا الادعاء مبهم لأنه يحتوي على معنيين «للوعي بشيء ما»، واللذين سأسميهما على التوالي «الوعي» بالقصدية و«الوعي» بالتكوين. يمكنك أن ترى الفرق إذا قارنت بين ادعاءين بديهيين. أولا، عندما أدفع هذه الطاولة بيدي بشدة، فأنا على وعي بالطاولة. وثانيا، عندما أدفع هذه الطاولة بيدي بشدة، فأنا على وعي بالإحساس بالألم في يدي.

(أ) أنا واعٍ بالطاولة.

(ب) أنا واعٍ بالإحساس بالألم في يدي.

كل من هاتين المقولتين صحيح؛ وعلى رغم أنهما تبدوان متشابهتين، فهما مختلفتان جذريا. (أ) تصف علاقة قصدية بيني وبين الطاولة. فأنا أستشعر إحساسا تمثّل الطاولة موضوعه القصدي. يمثل وجود وملامح الطاولة شروط إشباع هذا الإحساس. في (أ) يكون «الوعي بـ» هو «الوعي» بالقصدية؛ ولكن في (ب) الشيء الوحيد الذي أنا واعٍ به هو الإحساس بالألم نفسه.

وفي هذه الحالة، يكون «الوعي بـ» هو «الوعي» بهوية أو تكوين التجربة. يتسم الموضوع الذي أنا واعٍ به والإحساس بأنهما متطابقان. لكنني أستشعر إحساسا

واحدا فقط: وهو إحساس مؤلم بالطاولة. كنت واعيا بالإحساس (بمعنى الهوية أو التكوين)، لكنني كنت واعيا أيضا بالطاولة (بمعنى القصدية).

عند تطبيق هذا الدرس على الحجة من الوهم، سنحصل على النتيجة التالية: في حالة الإدراك الحقيقي، أكون واعيا فعلا بالطاولة الخضراء، ولا شيء أكثر من ذلك. لكن ماذا عن الهلوسة؟ بمعنى كوني واعيا بالطاولة الخضراء في الإدراك الحقيقي، ففي حالة الهلوسة أنا لست واعيا بأي شيء. بالمعنى العادي، عندما تواجه هلوسة كلية، فأنت لا ترى أي شيء، ولست واعيا بوجود أي شيء، ولست مدركا لأي شيء. لكن مصدر الالتباس هو ما يلي: في الحالة التي تتعرض فيها لتجربة إدراكية واعية، تسمح لنا اللغة العادية باستخدام جملة اسمية لوصف تلك التجربة والتعامل مع تلك الجملة الاسمية باعتبارها المفعول به لتعبير «واع بـ». ومن هذا المنطلق، فأنا واع بتجربة بصرية، لكن هذا هو شعور مختلف تماما عن المعنى القصدي؛ لأن التجربة البصرية - دعوني أكرر - تتطابق مع الوعي ذاته؛ فهي ليست موضوعا منفصلا عن الوعي بشيء ما. في حالة الهلوسة، كان هناك مضمون قصدي لكن لا يوجد موضوع قصدي؛ كانت هناك حالة قصدية لم تتحقق فيها تلبية شروط الإشباع.

وعلى المستوى الأكثر أساسية (المصدر من الاسم المنسوب يكون صناعيا: أمّيّ - أمّيّة - رهباني - رهبانية)، تستند الحجة بأسرها إلى التورية، أي مغالطة بسيطة من الالتباس، بخصوص استخدام التعبيرين [الإنجليزيين] «واعٍ بـ» aware of و«مدرك لـ» conscious of. والدليل على أنه يستخدم التعبير نفسه بمعنيين مختلفين هو أن الدلالات اللفظية مختلفة. فكّر في جمل صِيغت على النحو التالي:

«للموضوع (س) وعي [أ] بالموضوع (ص)»

بالمعنى القصدي، ستكون نتيجة ذلك كالتالي:

[أ] غير متطابق مع (ص): [أ] ≠ (ص).

بالمعنى القصدي:

[أ] هو حدث شخصاني أنطولوجيا، والذي يصوّر وجود وملامح (ص) بوصفه شرطا للإشباع.

لكن بالمعنى التكويني أو المتعلق بالهوية:

[أ] متطابق مع (ص). والشيء الذي يكون المرء «واعيا به» هو الوعي نفسه [أ] = (ص).

بالمعنى الدقيق للكلمة، فإن الحجة من الوهم تستند إلى مغالطة تتعلق بالالتباس. لكنه سيكون مضللا إذا أعطيت القارئ انطباعا بأن هذا الالتباس يشبه الالتباس في كلمة «بنك» عندما أقول «ذهبت إلى البنك»، والذي قد يعني إما أنني «ذهبت إلى أحد بيوت التمويل» أو «ذهبت إلى ضفة النهر»(*). أما الالتباس بين «واع بـ» و«مدرك لـ» فلا يشبه ذلك على الإطلاق. لا تمثل اللفظتان معنيين مختلفين في القاموس، كما هي الحال في «البنك»، لأن هناك ظاهرة مشتركة بين كل من الهلوسة والإدراك الحقيقي. هناك جاذبية للتعامل مع التجربة البصرية نفسها باعتبارها موضوعا للتجربة البصرية في حالة الهلوسة، لكن هذا الموضوع لا يوجد في الواقع. تسمح لنا اللغة الإنجليزية وغيرها من اللغات الأوروبية بارتكاب هذا الخطأ، لأننا لا نستطيع دائما اختراع مفعول به داخلي للجملة الفعلية. يعد هذا مثالا جيدا على ادعاء فيتغنشتاين Wittgenstein بأن المشكلات الفلسفية عادة ما تنشأ عندما نسيء فهم منطق لغتنا. لكن هذا المثال ليس مثالا على التباس المفردات. يظهر اختبار اللغويين لتقليل العطف (الاقتران) (conjunction reduction) ما يلي: «أنا واعٍ بالطاولة» و«أنا واعٍ بإحساس في يدي» تعني ضمنا «أنا واعٍ بكل من الطاولة والإحساس في يدي».

يكمن السبب في شعورنا بالحاجة إلى وضع علامات اقتباس تحذيرية حول «يرى» عندما نصف «الرؤية» الهلوسية هو أننا، بالمعنى القصدي، لا نرى أي شيء في مثل هذه الحالات. إذا كنت أواجه هلوسة بصرية لوجود الكتاب على الطاولة، فإنني فعليا لا أرى أي شيء. وبما أنني «واعٍ» بشيء ما، فمن المغري أن أضعه في جملة اسمية ليمثل صيغة المفعول به من «يرى». نحن نفاقم التباس «واعٍ بـ» عن طريق إدخال التباس «يرى». هذا التحول من وصف الظروف الموضوعية أنطولوجيا في العالم إلى وصف الحالة القصدية الواعية الشخصانية أنطولوجيا نفسها هو السبب المستبطن للتقليد المعرفي (الإبستيمولوجي) بأكمله. وهذا الخطأ نابع من عدم فهم قصدية التجربة الإدراكية الواعية. كيف ذلك بالضبط؟ من الواضح أن

(*) تعني لفظة bank في الإنجليزية «مصرف» أو «ضفة نهر». [المترجم].

هناك شيئا مشتركا بين الإدراك الحقيقي والهلوسة التي يتعذر تمييزها. فهما، بعد كل شيء، لا يمكن التمييز بينهما.

إذا لم تتمكن من اكتشاف أن الشيء المشترك هو تجربة قصدية واعية لها شروط إشباع، فمن المرجح أنك تعتقد أن الشيء المشترك يمثل في حد ذاته موضوعا للإدراك. يعني هذا أنك إذا لم تكن تفهم قصدية التجربة، فمن المرجح أن تظن أن التجربة هي موضوع التجربة في الحالة الهلوسية. في الرسم البياني تظهر الهلوسة مع نوع التجربة البصرية نفسه والمضمون القصدي نفسه، لكن لا يوجد موضوع قصدي بل أسباب داخلية فقط. يعني هذا التحول الانتقال من قصدية التجربة الإدراكية الموجهة نحو الموضوع إلى التعامل مع التجربة البصرية نفسها على أنها موضوع الوعي البصري. إنني أعايش بالفعل تجربة واعية عندما أرى الطاولة، لكن التجربة الواعية تتعلق بالطاولة. التجربة الواعية هي أيضا كيان، لكنها ليست موضوعا للإدراك؛ فهي في الواقع تجربة الإدراك نفسها.

تعد الحجة السيئة مثالا على مغالطة شديدة العمومية حول القصدية، وتنتج عن اللبس حول طبيعة القصدية. وهي لبس بين مضمون الحالة القصدية وموضوع الحالة القصدية. في حالة الهلوسة، للتجربة البصرية مضمون، بل قد يكون لها مضمون التجربة الحقيقية نفسه بالضبط، ولكن ليس هناك موضوع. افترض بعض المؤلفين أن كل حالة قصدية يجب أن يكون لها موضوع، لكن هذا يعد خلطا بين الادعاء الصحيح بأن كل حالة قصدية يجب أن يكون لها مضمون والادعاء الكاذب بأن كل حالة قصدية يجب أن يكون لها موضوع. من الخطأ تماما اعتبار أن لجميع الحالات القصدية موضوعات. افترض بعض الكتاب حتى أن «الموضوع القصدي» هو نوع خاص من الموضوعات للحالات القصدية التي لم تُشبع. ولذلك، على سبيل المثال، إذا اعتقد الطفل أن والده يأتي إلى المنزل في المساء، فإن الموضوع القصدي لاعتقاده هذا هو والده. وإذا اعتقد أن بابا نويل يأتي عشية عيد الميلاد، فليس لاعتقاده موضوع قصدي؛ فلديه مضمون ولكن من دون موضوع. لا يرتاح بعض الفلاسفة لهذا التفسير، ولهذا يقولون بوجود نوع خاص من الموضوعات القصدية للحالات القصدية المتعلقة بالكيانات غير الموجودة.

آمل أن يكون واضحا أن هذا مجرد لبس. وعلى أي حال، فهو لبس سنلاحظه في وقت لاحق. أما الآن، فأود فقط التأكيد على أن الحجة السيئة لا تقف وحدها؛ فهي مثال على لبس أعم بين المضمون والموضوع.

يمكن للقارئ المطلع على التاريخ الطويل للحجة من الوهم أن يمر عبر العديد من الخطوات، وأن يرى المغالطة نفسها تتكرر مرارا وتكرارا في هذه الأمثلة الشهيرة مثل العصا المنحنية، والعملة البيضاوية الشكل، وخنجر ماكبث. في كل مثال، تخلط الحجة بين الوعي أو إدراك التجربة نفسها وبين مضمونها القصدي، من ناحية، وبين تجربة الموضوع في العالم، التي يتوجّه نحوها المضمون القصدي، من الناحية الأخرى. وعلى أي حال، فلمجرد إثبات أنني لا أتحايل، سأقوم في الفصل الثالث بتمرين محدد (وربما ممل) يشبه العزف بالأصابع الخمس لإظهار كيف أن المغالطة نفسها تصيب الحجج التقليدية المؤيدة للادعاء بأن كل ما ندركه هو بيانات حسية.

ليس من الواضح حتى، أن الحجة من العلم ترتكب المغالطة نفسها، ولذلك سأعبر عن الأمر بوضوح. يسعى علم الإبصار (Vision Science) إلى الإجابة عن السؤال التالي: كيف تُحدث المؤثرات الخارجية التجارب البصرية الواعية؟ تتمثل الإجابة في تحليل مفصل للآليات التي تبدأ في الخلايا المستقبلة للضوء وتستمر وصولا إلى القشرة المخية. والجواب هو أن هذه العمليات تنتهي بخلق تجربة واعية، والتي تتحقق هناك في الدماغ. لكن بعد ذلك يبدو أن التجربة البصرية هي الموضوع الوحيد الذي يمكن أن يكون الشخص واعيا به، أي الذي يمكنه إدراكه. لكن هذه هي المغالطة نفسها: تمكّن قصدية التجربة البصرية التجربة من أن تكون تجربة لموضوعات وظروف العالم؛ لكن من حيث «الوعي بـ»، الذي يكون فيه الشخص واعيا بالتجربة، فإن التجربة والوعي متطابقان. وبمعنى قصدية «الوعي بـ»، فإن الشخص يكون في الوقت نفسه واعيا بموضوعات وظروف العالم. في إحدى التجارب، تتمثل شروط الإشباع في موضوعات وظروف العالم. يمكن للمرء أن يكون على حد سواء «واعيا بـ» (بالمعنى البنيوي) بالتجربة و«واعيا بـ» (بالمعنى القصدي) بموضوعات وظروف العالم الموضوعية أنطولوجيا التي تطرحها التجربة كشروطها القصدية للإشباع. تجربة واحدة، ومعنيان لـ «الوعي بـ».

فيما يلي، سأعني بعبارة «الحجة السيئة» (Bad Argument) أيَّ حجة تحاول التعامل مع التجربة الإدراكية كموضوع فعلي أو محتمل للتجربة. وسأستخدم هذا التعبير أيضا لتسمية استنتاج الحجة، وهو أن المرء لا يمكنه مطلقا أن يرى الموضوعات المادية بصورة مباشرة. كان عليَّ أن أقول «فعلي أو محتمل» لأن الفصليين (Disjunctivists) الذين يقبلون بصحة تلك الحجة يرفضون الفرضية الأولى. وبالتالي فهم يعتقدون أن البيانات الحسية هي موضوع محتمل للتجربة، لكنها ليست فعلية في حالة الإدراك الحقيقي.

ثامنا: العواقب التاريخية للحجة السيئة

ذكرت أن إنكار الواقعية المباشرة كان كارثيا، وأود الآن أن أوجز كيف كان ذلك. لقد استند التقليد المعرفي كله إلى فرضية خطأ مفادها أنه لا يمكننا أبدا أن ندرك العالم الحقيقي بصورة مباشرة. يشبه الأمر محاولة شخص تطوير علم الرياضيات على افتراض أنه لا وجود للأرقام. بعد ديكارت، كانت المشاكل الرئيسة في الفلسفة معرفية. وبحسب تعبير لوك، فقد كانت تدور حول «طبيعة ومدى المعرفة البشرية». لكنك إذا أنكرت الواقعية المباشرة، فلن تستطيع مطلقا أن تدرك الأشياء وظروف العالم بصورة مباشرة؛ فكيف يمكنك إذن الحصول على معرفة بحقائق العالم؟ الأجوبة التي قدمها ديكارت ولوك هي أن مدركاتنا للعالم، أي أفكارنا، تعطينا صورة عن كيفية سير الأمور في العالم. يبدو الأمر كأننا ظللنا نشاهد أحد الأفلام إلى الأبد، لكننا لا نستطيع مغادرة دار السينما. نحن نتعرف على العالم لأن الصور تشبه في بعض النواحي الموضوعات التي هي صور لها. إن أفكارنا بشأن الخواص الأساسية، التي ذكر لوك أنها «الثبات، والاتساع، والشكل، والحركة أو الراحة والعدد»[6]، تشبه في الواقع الخواص الأساسية للموضوع. لكن أفكارنا حول الخواص الثانوية - اللون، والصوت، والطعم والرائحة - لا تشبه الملامح الفعلية للموضوعات، لكن الأفكار هي في حد ذاتها ناجمة عن سلوك الخواص الأساسية للموضوع. هناك عدد من الأمور الخطأ في هذا المنظور، لكن بيركلي أشار إلى الأسوأ: لا معنى للقول بأن كيانين يشبه أحدهما الآخر بصريا إذا كان أحدهما غير مرئي تماما. يتطلب شكل التمثيل المعني وجود تشابه، لكن التشابه المعني مستحيل لأن أحد أوجه علاقة الشبه لا

يمكن إدراكه بحاسة الرؤية أو بأي معنى آخر. وبالتالي فليس هناك أي معنى لمفهوم التمثيل. لا يمكن أن تبدو الأفكار مثل الموضوعات لأن الموضوعات غير مرئية. وكما يقول بيركلي: «لا يمكن للفكرة أن تكون مثل أي شيء سوى فكرة»[7]. (سأذكر مزيدا عن هذا في الفصل الثامن).

بعد طرح هذا الاعتراض الحاسم، يمكن للمرء أن يتمنى لو عاد بيركلي إلى الواقعية المباشرة. لكنه ظن أن الحجة من الوهم، التي طرح عدة صيغ مختلفة منها، قد دحضت أي صيغة للواقعية الساذجة أو المباشرة. حتى إنه جاء بنظرية مفادها أن الأشياء الوحيدة الموجودة هي العقول والأفكار. لقد اختزل كل الموضوعية الأنطولوجية إلى الشخصانية. فالموضوعات ليست سوى مجموعة من الأفكار. كما أن الموضوعية المعرفية، وفقا لبيركلي، مكفولة من قبل الله. يمكننا امتلاك معرفة موضوعية بأن هناك شجرة في الساحة حتى عندما لا ننظر إليها لأن الله يدرك دائما وجود الشجرة في الساحة[8]. لم يكن هيوم يتشارك وجهات نظر بيركلي الدينية، لكنه ظن أن بيركلي كان محقا في الاعتقاد بأن الموضوعات ليست سوى أفكار في العقل، أو «انطباعات» بمصطلحات هيوم. لكن على رغم أن هيوم يعتقد بصحة هذا المنظور، نجد أنه لا يصدّق. نحن نتشبث برأينا القائل بأن الموضوعات لها وجود مستقل عن تجاربنا، والذي يستمر حتى عندما لا تُعايش. يشرح هيوم كيفية ارتكابنا لهذا الخطأ: نحن نظن أننا نرى أشياء مثل الكراسي والطاولات، لكن موضوعاتنا الإدراكية الوحيدة هي الانطباعات. لكن لأننا نعتقد أن للكراسي والطاولات وجودا مستمرا ومتميزا، تنتهي بنا الحال إلى منظور مثير للسخرية مفاده أن للانطباعات وجودا مستمرا ومتميزا. يعتقد هيوم بعدم وجود أي جدوى للمنظور القائل بأن الموضوعات لديها وجود مستمر ومتميز، لكننا لا نستطيع إلا التمسك بهذا الرأي. يتفق كانط مع الجميع على أن كل ما يمكننا إدراكه هو تجاربنا الشخصانية الخاصة - أو «تمثيلاتنا»، كما أسماها - لكنه اعتقد أن المعرفة الموضوعية إبستيمولوجيا ممكنة لأن وراء تمثيلاتنا، والذي يوفر أساسا لها، يوجد عالم من الأشياء التي لا سبيل إلى معرفتها في حد ذاتها.

إذا ظننتَ أنني أبالغ في تقدير عواقب رفض الواقعية المباشرة، حاول أن تتخيّل ما سيكون عليه تاريخ الفلسفة لو كان جميع الفلاسفة العظام من أتباع الواقعية

المباشرة. تخيّل، على سبيل المثال، إعادة كتابة مؤلف كانط «نقد العقل الخالص» على افتراض أننا نمتلك إدراكا ومعرفة مباشرة بالأشياء في حد ذاتها. لست بصدد إعادة الكتابة هذه، لكنني أعتقد أنه عندما تسير الأمور بشكل جيد يكون لدينا إدراك مباشر بالأشياء في حد ذاتها، وفي هذا الكتاب سأستنبط بعض النتائج المترتبة على هذا الافتراض.

ظلت نظرية المعرفة الغربية في معظمها تدور وتدور حول هذه الأخطاء على مدى القرون القليلة الماضية. سأجادل بأننا نتخذ طريقا مختصرا عبر جميع الأخطاء عن طريق رفض الحجج المضادة للواقعية المباشرة، وقبول تفسير قصدي للإدراك، والذي تنتج عنه الواقعية المباشرة. في الفصل المقبل، سأبدأ عرض مثل هذه النظرية القصدية للإدراك. كان هذا الفصل قصيرا، لكنني سأشرح حججه بمزيد من التفصيل في الفصل الثالث بعد أن أكون قد أوضحت قصدية الإدراك.

الملحق (أ) للفصل الأول

ملخص نظرية القصدية

ينبع العديد من الأخطاء في فلسفة الإدراك من الفشل في فهم القصدية الخاصة للتجربة الإدراكية. وهذا الفشل، بدوره، كثيرا ما ينتج عن الفشل في فهم طبيعة القصدية بشكل عام. يقدم هذا الملحق ملخصا موجزا لنظرية القصدية ويحدد بعض الأخطاء الشائعة التي يرتكبها الناس بخصوص القصدية. لعرض أكثر دقة لوجهات نظري، انظر كتابي «القصدية» (1983)[9].

القصدية هي تلك السمة العقلية التي يتوجه بها العقل إلى، أو حول، أو عن موضوعات وظروف العالم. والقصدية هي، قبل كل شيء، ظاهرة بيولوجية مشتركة بين البشر وبعض الحيوانات الأخرى. وأبسط أشكال القصدية هي الأشكال البدائية بيولوجيا مثل الإدراك الواعي، والأفعال المتعمدة، والجوع، والعطش، ومشاعر مثل الغضب والشهوة والخوف. أما الأشكال الثانوية فهي أشياء مثل الإيمان، والرغبة، والأمل. وللحصول على مصطلح مختصر، سأستخدم «الحالة القصدية» (intentional state) كمصطلح عام لجميع أشكال القصدية، على رغم أن كثيرا منها، بالمعنى الدقيق للكلمة، ليست حالات على الإطلاق بل أحداث، وعمليات ونزعات. تتكون كل حالة قصدية من مضمون ونمط نفسي.

إذا رأيتُ أن السماء تمطر، وكنت أعتقد أيضا أن السماء تمطر، فإن الظاهرتين القصديتين، أي الرؤية والتفكير، تتشاطران مضمونا مشتركا مفاده أن السماء تمطر. لكن النمطين النفسيين، الرؤية والتفكير، يختلفان بشكل واضح في الحالتين.

من المهم التأكيد على الطابع البيولوجي للقصدية. يعتقد كثير من الفلاسفة بوجود بعض الالتباس العميق حول كيفية تعلّق أي شيء في الدماغ بأي شيء في العالم خارج الدماغ. لكن هذا الغموض سيتبدد إذا ركّزنا اهتمامنا على تلك المشاعر الحيوانية البسيطة مثل الجوع والعطش، وهما من الأشكال الأساسية للقصدية. تنتج جميع الحالات القصدية، من دون استثناء، عن عمليات دماغية، ويتم إدراكها في الدماغ. يشبه الغموض المزعوم للقصدية أوجه الغموض السابقة التي كان لها حل بيولوجي، مثل مشكلة الحياة والوعي. كيف يمكن أن يكون الجماد حيا؟ كيف يمكن أن تكون العقول واعية؟ باعتبار أنه يُنظر الآن إلى مشكلة الحياة على أنها مشكلة بيولوجية - مع استبعاد المذهب الحيوي (vitalism) - فإنني أعتقد أن

مشكلات الوعي والقصدية هي أيضا مشكلات بيولوجية - مع استبعاد الثنائية الميتافيزيقية (metaphysical dualism) على رغم أن التفاصيل المتعلقة بحلول تلك المشكلات غير واضحة أمامنا الآن على الإطلاق.

للحالات القصدية الأكثر إثارة للاهتمام من الناحية الفلسفية افتراضات كاملة كمضامين. على سبيل المثال، فدائما ما تكون للمعتقدات والرغبات افتراضات كاملة كمضامين، على رغم أنها تتخفى عن أنظارنا في صورة الشكل السطحي للجملة التي تقرر الحالة القصدية. إذا قلت: «أريد بيتك»، فسيبدو ذلك موجّها إلى موضوع فحسب. لكنَّ له في واقع الأمر مضمونا افتراضيا كاملا، فهو يعني شيئا مثل أنني أريد أن أمتلك منزلك. والدليل على ذلك هو أن بيانات الصيغة «أريد كذا» تكتسب معدّلات (modifiers) ليس لها معنى إلا بفرض وجود مضمون افتراضي مُخْفَى. ومن ثم، فإن «أريد منزلك في الصيف المقبل»، تعني شيئا مثل «أريد أن أمتلك منزلك في الصيف المقبل». إن أي تصريح بالإرادة (wanting) أو الرغبة سيكتسب مثل هذه المعدِّلات، مما يثبت أنها جميعا لا يمكن فهمها إلا بفرض وجود مضمون افتراضي.

كثيرا ما يطلق على الحالات ذات الافتراضات الكاملة اسم «الاتجاهات الافتراضية» (propositional attitudes). تمثل هذه مصطلحات كارثية لأنها توحي بوجهة النظر الخطأ التي تقول بأن الحالة القصدية هي اتجاه نحو افتراض ما. لا شيء يجافي الحقيقة أكثر من هذا. سأذكر مزيدا عن هذا الموضوع لاحقا.

عند استخدام مفهوم القصدية، فمن الضروري للغاية أن نكون واضحين حول التمييز بين المضمون والموضوع. يرتكز العديد من النظريات الخطأ بشأن الإدراك إلى الفشل في تمييز التجارب الإدراكية. على سبيل المثال، إذا رأيت أمامي رجلا، فالمضمون هو أنه يوجد رجل أمامي. والموضوع هو الرجل نفسه. وإذا تعرضت لهلوسة مقابلة، فسيكون للتجربة الإدراكية مضمون، لكن من دون موضوع. يمكن أن يكون المضمون في الحالتين الشيء نفسه بالضبط، لكن وجود مضمون لا يعني وجود موضوع. تمثل الحجة السيئة مظهرا معتادا للخلط بين المضمون والموضوع. أما التجربة البصرية، وهي التي تحدّد مضمونَ إدراكي، فيُتعامَل معها باعتبارها موضوعا للإدراك.

عادة ما تتلاءم الحالات القصدية مع عالم ينطوي على واحد من اتجاهين اثنين للمطابقة. من المفترض أن تتناسب المدركات، والمعتقدات، وذكريات الأحداث مع

ماهية العالم. ولها اتجاه للمطابقة يسير من العقل إلى العالم. ليس من المفترض أن تتناسب الرغبات والنوايا مع ماهية العالم، بل مع الكيفية التي نودها أن تكون عليها أو التي ننوي جعلها عليها. ولها اتجاه للمطابقة يسير من العالم إلى العقل. أفكّر باستخدام مجازات (metaphors) بسيطة. لذلك أفكر في اتجاه المطابقة من العقل إلى العالم كسهم يشير إلى الأسفل من العقل إلى العالم (↓) وفي اتجاه المطابقة من العالم إلى العقل كسهم يشير إلى أعلى من العالم إلى العقل (↑). كلما كان للحالة القصدية مضمون افتراضي كامل واتجاه للمطابقة، فهي إما أن تتوافق أو أن تفشل في التوافق مع العالم. أقول في مثل هذه الحالات إن الحالة القصدية قد أُشبعت (satisfied) أو لم تُشبع. وبالتالي فالإشباع هو الفكرة العامة، والتي تمثل الحقيقة حالة خاصة منها. يتمثل مفتاح فهم القصدية في شروط الإشباع. تحتوي كل حالة قصدية على مضمون افتراضي كامل واتجاه للمطابقة إلى تمثيل (أو تصوير) شروط إشباعها.

وباعتبارها ظواهر بيولوجية، فإن الحالات القصدية تعمل سببيا في وجودنا ذاته. ولبعضها شروط سببية متضمنة في صلب جوهرها القصدي ذاته. ولذلك فإن النية المسبقة لتنفيذ فعل ما لا يُشبع إلا إذا جعلت النية الشخص يفعل الشيء الذي ينوي فعله. ولا تُشبع التجربة الإدراكية إلا إذا كانت الظروف المُدركة تُسبب التجربة الإدراكية. وفي كلتا الحالتين، فإن السببية تمثل جزءا من شروط الإشباع. أسمي هذه الظواهر القصدية «ذاتية الانعكاس سببيا»[10] لأن الحالة نفسها، باعتبارها جزءا من شروط الإشباع، تتطلب دورا سببيا للحالة. إن كلا من تجربة الإدراكية والنوايا لتنفيذ أفعال بعينها ذاتية الانعكاس سببيا، لكن لكل منها اتجاها مختلفا للمطابقة، واتجاها مختلفا للعلاقة السببية. في حالة الإدراك، يسير اتجاه المطابقة من العقل إلى العالم واتجاه العلاقة السببية من العالم إلى العقل. وفي حالة نية الفعل، يسير اتجاه المطابقة من العالم إلى العقل واتجاه العلاقة السببية من العقل إلى العالم. صُوِّر كل هذا في الرسم البياني المصاحب.

إن الحالات القصدية، مثل المعتقدات والرغبات، لا تأتي بمفردها في الأغلبية الساحقة من الحالات. ولذلك لو كنت أعتقد، على سبيل المثال، أن أوباما رئيس، فلا بد أن يكون لديّ العديد من المعتقدات الأخرى من أجل إعطاء معنى لهذا الاعتقاد. يجب أن أؤمن بأن للولايات المتحدة حكومة، وأنها جمهورية، وأن هناك انتخابات

رئاسية لانتخاب رئيس الحكومة، وأن الرئيس هو رأس السلطة التنفيذية للحكومة... إلخ. يمكنني استخدام شبكة التعبير للقول بأن الحالات القصدية لا تعمل، ولا تحدّد شروط إشباعها، إلا ضمن شبكة من الحالات القصدية. من المؤكد أن هذا ينطبق على الإدراك. أرى الآن شجرة أمامي، وهي التي أعلم أنها من نوع خشب كاليفورنيا الساحلي الأحمر، وأنا أرى فعليا أنها هذه الشجرة.

لكن من أجل أن أرى ذلك، لا بد لي من الحصول على معلومات جانبية، وهذا كله جزء من الشبكة. وبالإضافة إلى الشبكة، هناك مجموعة معينة من قدرات الخلفية التي تعمل القصدية في ظلها. وبالتالي، فإذا انتويتُ الذهاب للتزلج، فلا بد لي من أن أمتلك أيضا مجموعة من القدرات والإمكانات الخلفية - مثل القدرة على التزلج، والقدرة على الوصول إلى منتجع التزلج... إلخ.

في حالة الإدراك، هناك علاقات معقدة بين الفينومينولوجيا والمضمون القصدي. بالنسبة إلى معظم الحالات الأساسية، مثل رؤية اللون الأحمر أو الشعور بنعومة الطاولة، تحدد الفينومينولوجيا المضمون القصدي بالكامل. لكن أي تغيير في القصدية يؤدي في كثير من الأحيان إلى إحداث تغيير في الفينومينولوجيا. إذا ظننتُ أن الموضوع الذي أراه هو منزل، فسيبدو مختلفا عما يبدو عليه إذا ظننت أنه ليس سوى واجهة المنزل، حتى لو كان المحفّز البصري هو نفسه في الحالتين. إذا ظننت أن السيارة التي أنظر إليها هي سيارتي، فستبدو مختلفة بالنسبة إليّ عن السيارات المماثلة في النوع والمصنوعة في العام نفسه من قبل الشركة المصنعة نفسها.

يوجد هنا عشرة أو نحوها من الأخطاء الشائعة، ولكن الخطيرة، التي ينبغي تجنبها. عليّ أن أذكرها جميعا لأنني واجهتها جميعا خلال تجربتي في التعامل مع قصدية الإدراك.

1 - المضمون والموضوع

الخطأ الأكثر أهمية الذي ينبغي تفاديه هو الخلط بين المضمون والموضوع. يمكن لتجربتين إدراكيتين أن يكون لهما مضمونان متطابقان في النوع، لكن يكون لإحداهما موضوع أما الأخرى فلا. وينطبق هذا، كما ذكرت، على إدراك موضوع ما وعلى الهلوسة المقابلة. وفي هذه الحالة أُشبع الإدراك؛ ولم تُشبع الهلوسة. يمكن أن

يكون لهما المضمون نفسه بالضبط، لكن هناك موضوعا في إحدى الحالتين وليس هناك في الحالة الأخرى.

2 - الموضوعات القصدية

هناك خطأ شائع للغاية، يتعلق بخطأ الخلط بين المضمون والموضوع، وهو أن لكل حالة قصدية موضوعا قصديا. في حالة المعتقدات المتعلقة بموضوعات غير موجودة، هناك مع ذلك موضوع لديه نوع من الوجود - والذي يطلق عليه برينتانو Brentano اسم «اللاوجود القصدي»[11] (intentional inexistence) - ولا ينبغي النظر إلى هذه الموضوعات القصدية، أي موضوعات الحالات القصدية، كموضوعات فعلية توجد في العالم، بل كموضوعات في أذهاننا عندما يكون لدينا اعتقاد ما. وتوجد هذه الموضوعات في العقل سواء كان أو لم يكن هناك موضوع مقابل لها في العالم الحقيقي. يمثل هذا خطأ كارثيا آخر لأنه يمنعنا من أن نرى أن المعتقدات الفعلية لديها بالفعل موضوعات قصدية، عندما يوجد مثل هذا الموضوع في العالم بالفعل. حتى لو كنت أعتقد أن أوباما رئيس، فالموضوع القصدي لاعتقادي هو أوباما نفسه، وليس ثمة كيان عقلي. لكن ماذا عن اعتقاد الطفل أن بابا نويل يأتي في عشية عيد الميلاد؟ في مثل هذه الحالة، لا يوجد موضوع قصدي. لهذا الاعتقاد مضمون بالفعل، ولكن ليس له موضوع.

3 - الاتجاهات الافتراضية

وفقا لوجهة النظر التقليدية والخطأ، فإن الحالة القصدية هي علاقة بين الشخص وتمثيل عقلي (عادة ما يكون افتراضا). وبالتالي، على سبيل المثال، إذا اعتقدتُ أن أوباما هو رئيس الولايات المتحدة، فإنني في هذا المنظور الخطأ أوجد في علاقة من الاعتقاد في الافتراض بأن أوباما هو رئيس الولايات المتحدة. ولهذا السبب، يُطلق على هذا النوع من الحالات اسم «اتجاهات افتراضية»؛ لأنها تتألف من علاقة بين عامل وافتراض.

إذا كنت أعتقد أن أوباما رئيس، فلدي اتجاه نحو افتراض ما.

كنت أظن أن تعبير «اتجاهات افتراضية» هو خطأ غير ضار، لكنه في واقع الأمر شبه كارثي على الدوام؛ فهو يعطي تفسيرا خطأ تماما للقصدية. هناك بالفعل علاقة

إذا كنت أعتقد أن أوباما رئيس، لكن العلاقة توجد بيني وبين أوباما نفسه، وليس بيني وبين افتراض ما. ليس لدي أي اتجاه نحو الافتراض. تمثل بعض المعتقدات اتجاهات نحو افتراضات. إذا كنت أعتقد أن مبدأ برنولي ممل، فلديّ إذن اتجاه نحو افتراض ما - ألا وهو الافتراض الذي ينص على مبدأ برنولي - والذي أعتقد أنه مملّ. لكنه اعتقاد مستغرب تماما. لا تتعلق معظم المعتقدات بافتراضات؛ بل بأناس وموضوعات، وظروف... إلخ. وفي الاعتقاد الذي بين أيدينا، ليس الافتراض هو موضوع الاعتقاد، بل مضمون الاعتقاد. في الواقع إنه عند التفكير في الأمر بالطريقة الصحيحة، سنجد أنه يمثل الاعتقاد نفسه. إن الاعتقاد بأن أوباما هو رئيس الولايات المتحدة يتكون فقط من هذا الافتراض كما يُعتقد. ليست هناك علاقة أخرى بين العامل وأي تمثيلات. وفي هذه الحالة فإن الاعتقاد هو مجرد التمثيل المُعتقد.

4 - الافتراضات باعتبارها كيانات مجردة

هناك التباس آخر ذو صلة، وهو الذي ينبع من حقيقة أن هناك معنى تكون فيه الافتراضات «كيانات مجردة». لنفترض أنني أرى أن السماء تمطر، وأعتقد أن السماء تمطر؛ فمن بعض النواحي المهمة، سيكون لتجربتي البصرية واعتقادي المضمون الافتراضي نفسه. لكن الالتباس هو أن نفترض أن كيانا مجردا، أي الافتراض، ينبغي بطريقة أو بأخرى أن يُرى (في حالة التجربة البصرية) أو أن يمثل جزءا من التفكير (في حالة الاعتقاد الواعي بأن السماء تمطر). يمثل هذا خلطا ميئوسا منه لدرجة أنني أشعر بالحرج لاضطراري إلى تصحيحه. لكنني سأطرح التصحيح فيما يلي. يمثل الحديث عن كيان مجرد طريقة الكلام التي نصف بها ما هو مشترك بين التجربة البصرية والتفكير. وهي تخطيط لمجموعة معينة من شروط الإشباع.

لكن كلا من التجارب البصرية والأفكار تتحقق من خلال ظواهر بيولوجية ملموسة في الدماغ. فإذا لم تكن هذه كيانات محددة، فلا يمكنها أن تعمل سببيا في سلوكنا. يمثل الحديث عن الافتراضات وسيلة لاستخلاص سمة مشتركة بين ظواهر بيولوجية مختلفة. إذا ذهبتُ في نزهة على الأقدام عبر تلال بيركلي، وذهبت أنت في النزهة نفسها عبر تلال بيركلي، فسيمكننا حينئذ أن نتحدث عن مشتركية ما، وهي «النزهة نفسها». لكن ذلك لا يعني أن للمشي علاقة كيان مجرد. تمثل هذه مجرد

طريقة كلام تمكّن المرء من الحديث عن شيء مشترك. وعلى نحو مماثل، ففي الحالات القصدية: نحتاج إلى الحديث عن مضمون مشترك بين أنواع مختلفة من الحالات. في المثال الذي بين أيدينا، فإنني أرى أن السماء تمطر، وأعتقد أن السماء تمطر على حد سواء. لكن هذا لا يحوّل التجارب البصرية والأفكار الواعية إلى كيانات مجردة، ولا هي علاقات بكيانات مجردة. لا يبدو أن حقيقة أن المرء يمكنه تجريد مضمون افتراضي مشترك ومناقشته بطريقة مستقلة عن تحقيقه تفتقر إلى أي فهم ملموس.

إذا ارتكبت هذه الأخطاء، فستحدّد مفهوما معينا للقصدية. تتكون القصدية دائما من ضرب من التمثيل، وللشخص صاحب الحالة القصدية نوع من العلاقة بهذه التمثيلات. على سبيل المثال، فإن جون كامبل (Campbell)، الذي يرفض النظرية القصدية للإدراك، يرفضها على أساس أنها في مثل هذا التصور بوجود إدراك ستكون مثل قراءة صحيفة عن العالم الحقيقي[12]. إذا كنت تعتقد أن كل القصدية هي مسألة علاقة بتمثيل ما، أي أن موضوع القصدية هو التمثيل، ففي التفسير القصدي للإدراك يجب أن يكون للوعي في حالة الهلوسة موضوع الوعي نفسه في الإدراك الحقيقي. في كلتا الحالتين، يكون المرء واعيا فقط بالتمثيلات. ومن هذا المنظور، سيبدو لك أن التفسير القصدي للإدراك ينطوي على إنكار الواقعية الساذجة أو المباشرة.

لكن هذا المفهوم للقصدية خطأ تماما. من بين الأهداف الرئيسة لهذا الكتاب أن يطرح تفسيرا للإدراك، والذي يدحضه بصورة مؤكدة بقدر ما يتعلق الأمر بالتجارب الإدراكية. التجارب الإدراكية هي تصورات مباشرة لشروط إشباعها، وتُعايش على أنها ناجمة عن شروط إشباعها.

5 - وجه الالتباس في «الحالة»

تتسم فكرة وجود حالة وشروط للإشباع بالتباس منهجي بين المتطلب وبين الشيء المطلوب. إذا كنت أعتقد أن السماء تمطر، فإن الشرط اللازم لأن يكون الاعتقاد صحيحا هو أن تكون السماء تمطر. لكن حقيقة العالم التي تلبي هذا الشرط هي إحدى أحوال العالم، أي حقيقة أن السماء تمطر. يمثل هذا التباسا شائعا في اللغة، ويطلق عليه في كتب النحو التباس «العملية - المنتج». وتنطوي «الحالة»

(وخصوصا «حالة الحقيقة»)، و«المعيار»، و«الاختبار» جميعها على الالتباس نفسه. وعادة ما يكفي السياق لتوضيح الالتباس. لكن عندما يكون السياق غير كاف، سأشرح المعنى الذي أستخدم فيه تعبير «شروط الإشباع».

6 - التمثيل والتصوير

على رغم أن كل الحالات القصدية ذات المضمون الافتراضي واتجاه المطابقة هي تمثيلات لشروط إشباعها، فبعض تلك التمثيلات هي تصويرات. عندما أفكر في شيء ما، تكون أفكاري تمثيلات للشيء الذي أفكر فيه. لكن عندما أدركه مباشرة - أي عندما أراه، على سبيل المثال - فإن تجاربي البصرية تكون تصويرات فعلية للموضوع والظروف التي أراها. سنذكر مزيدا حول هذا الموضوع في الفصل التالي.

7 - القصدية المستقلة عن المراقب والمتعلقة بالمراقب

للحالات العقلية في كل من البشر والحيوانات قصدية مستقلة عن توجّهات أي مراقب خارجي. إذا كنت أعتقد أن السماء تمطر، فسيكون لدي هذا الاعتقاد بغض النظر عما يظنه أي شخص آخر. ومن الجوهري لتلك الحالة العقلية نفسها أنه هذا الاعتقاد عينه، بمعنى أنه لا يمكن أن توجد تلك الحالة العقلية إذا لم يكن هذا الاعتقاد. لكن البشر يمتلكون أيضا القدرة على فرض القصدية على الجمل، والصور، والرسوم البيانية، والأنواع الأخرى من التمثيلات. ولهذه أيضا قصدية، لكن قصديتها مشتقة، أو متعلقة بالمراقب. وبالتالي فلجملة «إن السماء تمطر» قصدية فقط فيما يتعلق بالناطقين باللغة العربية. وعلى أي حال، فلاعتقادي بأن السماء تمطر قصدية جوهرية، أو مستقلة عن المراقب.

وكلما وجدت ظاهرة متعلقة بالمراقب - مثل اللغة، والملكية، والمال، والحكومة، والجامعات - وجد عنصر من الشخصانية الأنطولوجية في صيغة وجودها. لا يكون الشيء جملة في اللغة الإنجليزية أو قطعة من النقد الأمريكي إلا لأن الناس لديهم توجهات معينة نحوه. وهذه التوجهات شخصانية أنطولوجيا. النقطة الحاسمة للمناقشة الحالية هي أن الشخصانية الأنطولوجية لمجال ما لا تمنعنا من امتلاك مجموعة موضوعية معرفيا من البيانات حول هذا المجال. تمثل حقيقة «إن السماء

تمطر» جملة في اللغة العربية تتسم بكونها شخصانية أنطولوجيا. لكنها بطبيعة الحال، من الناحية المعرفية، حقيقة موضوعية تماما من حيث إنها جملة في اللغة العربية.

8 - القصدية هي جزء من بيولوجيتنا

هناك خطأ شائع هو الافتراض بوجود شيء غامض حول القصدية، وأنه ينبغي علينا شرح احتماليتها عن طريق اختزالها إلى شيء آخر. لكن القصدية هي ظاهرة بيولوجية.

إذا ظننت أن ذلك شديد الغموض، فكّر في الأنماط البيولوجية البسيطة للقصدية مثل الشعور بالجوع أو العطش. إن حقيقة أن الحيوان يشعر بالجوع (حالة قصدية) ليست أكثر التباسا من حقيقة أن هذا الحيوان يأكل قاصدا (وهو فعل قصدي)، وأي منهما هو أكثر التباسا من حقيقة أن هذا الحيوان يهضم ما أكله. نحن نتحدث في كل مستوى عن البيولوجيا. ليس هناك شيء غامض جوهريا في القصدية.

9 - السببية القصدية

تحدث حالات السببية القصدية عندما يعمل المضمون القصدي لحالة قصدية إما كسبب أو كنتيجة ضمن علاقة سببية. في حالة الأفعال القصدية الجسدية، يعمل المضمون القصدي كسبب للحركة الجسدية. في حالة الإدراك، فإن الظروف المدركة تعمل باعتبارها سببا للتجربة الإدراكية بوجودها. وسيتضح، في الفصلين الرابع والخامس، أن السببية القصدية التصويرية هي المفتاح لفهم مضمون القصدية الإدراكية.

ينتشر في الفلسفة على نطاق واسع فهم غير كافٍ على الإطلاق للسببية، والذي حدث على حد علمي بسبب هيوم. تتمثل الفكرة في أن السببية هي دائما علاقة بين أحداث منفصلة مرتبة زمنيا وتمثل دائما قانونا عاما. لكنني أعتقد، على العكس من ذلك، أن السببية توجد في كل مكان تقريبا، وأنها ثابتة. إن القوى الأساسية الأربع هي القوى النووية الضعيفة والقوية، والجاذبية والكهرومغناطيسية. ليس من بينها أي حدث منفصل؛ فهي واسعة الانتشار وكلية الوجود. معظم علاقات السبب والنتيجة التي يتعامل معها المرء في الحياة اليومية لا تمثل أي قوانين. فكّر، على سبيل المثال، في الأسباب التي أدت إلى الركود الاقتصادي الحالي، أو الأسباب

التي أدت إلى هزيمة الجمهوريين في انتخابات العام 2012، أو الأسباب التي أدت إلى نجاح شركة آبل للحواسيب. لكل من هذه مكونات يمكن وصفها بمفردات القوانين، مثل قانون الجاذبية، لكن لا توجد قوانين تتناسب مع علاقات السبب والنتيجة باستخدام مصطلحات القوانين. ليس هذا كتابا عن السببية، لكنني أود فقط لفت الانتباه إلى حقيقة أنه في تجربتنا، تكون التجربة الأولية للسببية حيث تعمل حالاتنا العقلية الواعية إما سببا أو نتيجة، وتفعل ذلك بفضل مضمونها القصدي. سأذكر مزيدا حول هذا الموضوع في بقية الكتاب.

10 - الشبكة والخلفية

هناك خطأ شائع آخر، وهو افتراض أن الحالات القصدية تعمل على نحو متنافر، بواقع حالة واحدة في أي وقت بعينه.

لكن بشكل عام، في حالة البشر، لا تأتي الحالات القصدية إلا كجزء من شبكة من الحالات القصدية الأخرى. لا يمكنني، على سبيل المثال، أن أعتقد أن باراك أوباما رئيس من دون الاعتقاد بجملة من الأشياء الأخرى. ولا يمكنني أن أرغب في التوجه إلى التزلج من دون أن أرغب وأعتقد في كثير من الأمور الأخرى. وبالإضافة إلى ذلك، ينبغي عليّ أن أسلم جدلا بوجود خلفية من القدرات التي تمكّن هذه الحالات القصدية من تحديد شروط إشباعها. سيرغب المنظرون في الحصول على بيان عام، وهو الذي سأطرحه الآن. بشكل عام، لا تحدد الحالات القصدية شروط إشباعها إلا بداخل شبكة من الحالات القصدية مقابل خلفية من القدرات قبل القصدية (pre - intentional). لم أتمكن قط من إجراء تفريق مبدئي بين الشبكة والخلفية، وأعتقد الآن أن فعل ذلك مستحيل نظريا. لكن الفكرة البديهية لكل منهما واضحة بما فيه الكفاية.

تتمثل أسرع طريقة يمكنني أن ألخص بها العديد من العلاقات الأساسية في القصدية في استخدام الرسم البياني المصاحب. إذا فهمت تفاصيل هذا المخطط، فستفهم القصدية على نحو أفضل مما يفعل العديد من الفلاسفة المحترفين. (يعني السهم النازل ↓ من العقل إلى العالم، ويعني السهم الصاعد ↑ من العالم إلى العقل).

	المعرفة			الإرادة		
	الإدراك	الذاكرة	الاعتقاد	المقاصد الجارية التنفيذ	النية المسبقة	الرغبة
اتجاه المطابقة	↓	↓	↓	↑	↑	↑
اتجاه التسبيب	↑	↑	N/A	↓	↓	N/A
ذاتي الانعكاس سببيا؟	نعم	نعم	لا	نعم	نعم	لا
تصوير أم تمثيل	تصوير	تمثيل	تمثيل	تصوير	تمثيل	تمثيل

(*) يعني N/A: لا ينطبق

الملحق (ب) للفصل الأول

الوعي

يجب أن يتضمن أي تفسير للإدراك تفسيرا للإدراك الواعي. لكن أي تفسير للإدراك الواعي يجب أن يتضمن، أو على الأقل أن يستلزم، تفسيرا للوعي بشكل عام. سيشمل هذا الملحق الموجز تفسيرا للوعي البشري والحيواني. من المهم أن نفعل ذلك لأن هناك مزيدا من الأشياء الكاذبة - بل والغبية - التي تقال عن الوعي مقارنة بأي موضوع آخر في الفلسفة. من المهم تجنب الأخطاء حتى قبل أن نبدأ في طرح تفسير دقيق للإدراك. سيكون التفسير موجزا لأنه يمثل ملخصا لما دافعت عنه في كتابات أخرى[13]. سيدرك القراء المطلعون على تاريخ الفلسفة أن ذلك يحتوي على «حل» لما يسمى «مشكلة العقل - الجسم». وإليكم التفسير:

1. تعريف الوعي

في بعض الأحيان، يقال إن الوعي يصعب تعريفه. لكن إذا أردنا أن نتحدث فقط عن تعريف ينبع من الحس السليم، والذي يحدد الهدف من التحليل، فسيكون التعريف سهلا إلى حد ما. يتألف الوعي من جميع حالاتنا (العمليات، والأحداث، وما إلى ذلك) المتعلقة بالشعور أو الإحساس أو الوعي. تبدأ هذه عادة عندما نستيقظ من نوم بلا أحلام، أو من أي شكل آخر من فقدان الوعي، وتستمر حتى «نفقد الوعي» مرة أخرى. تمثل الأحلام شكلا من أشكال الوعي، وإن كان مختلفا تماما عن الوعي في حالة اليقظة. هناك سمة أساسية للغاية للوعي، وهي أنه في أي حالة واعية، هناك شيء يشبه الوجود في تلك الحالة. يتمثل جوهر الوعي في أنه نوعي (qualitative)، بمعنى أن هناك نوعية تجريبية لأي حالة واعية. وهو شخصاني أنطولوجيا بمعنى أنه لا يوجد إلا كما تتم معايشته من قبل موضوع بشري أو حيواني. وهو موحد بمعنى أن كل حالاتنا الواعية تأتي إلينا كجزء من حقل واع موحد. كنت أعتقد أن النوعية (qualitativeness)، والشخصانية، والوحدانية تمثل ظواهر منفصلة، لكني أعتقد الآن أن كلا منها ينطوي على الذي يليه، وأنها مجتمعة تشكل جوهر الوعي. ينطوي الطابع النوعي للتجربة على وجود شخصانية أنطولوجية، وينطوي هذان الاثنان معا على الوحدانية؛ لأنك إذا حاولت تخيل أن مجالك الواعي الحالي قد تفتت إلى

سبعة عشر جزءا، فلن يكون لديك مجال واع واحد مقسم إلى سبع عشرة قطعة بل إلى سبعة عشر مجالا واعيا منفصلا.

2. خصائص الوعي

عند تعريف الوعي بهذه الطريقة، سيكون له العديد من الخصائص، لكن لأغراضنا هنا سأعرض أهمها فيما يلي. وقد أبرزتها لأنه كثيرا ما يجري إنكارها في الأدبيات الفلسفية:

1. الوعي حقيقي وغير قابل للاختزال. لا يمكنك إثبات أنه ضرب من الوهم بطريقة أن غروب الشمس وقوس قزح ما هما إلا ضربان من الأوهام؛ لأنه إذا كان لديك توهم واع بأنك واع، فإنك واع بالفعل. يستلزم التمييز بين الوهم/ الواقع تمييزاً بين كيف تبدو لك الأمور في الحالة الواعية وما هي عليه حقا. لكن عندما يتعلق الأمر بوجود الوعي، لا يمكنك إجراء هذا التمييز؛ لأن توهمك الواعي بالوعي هو حقيقة الوعي. ولأن الوعي لديه أنطولوجيا شخصانية أو بصيغة المتكلم؛ فلا يمكن اختزاله إلى أي أنطولوجيا موضوعية أو بصيغة الغائب.

2. تنتج جميع الحالات الواعية المتضمنة في هذا التعريف المشترك من عمليات عصبونية (neuronal processes) في الدماغ. لسنا على علم بالتفاصيل، ولكن بالاستناد إلى فهمنا الحالي للبيولوجيا العصبية فإنه لا يعترينا شك في أن الوعي ناتج من عمليات بيولوجية - عصبية. وعلى رغم أن الوعي غير قابل للاختزال أنطولوجيا، فهو قابل للاختزال سببيا إلى عمليات دماغية. ما معنى ذلك؟ يعني ذلك أن جميع ملامح الوعي، من دون استثناء، تنتج من عمليات بيولوجية - عصبية في الدماغ.

3. تتحقق جميع حالاتنا الواعية في الدماغ، ومرة أخرى، من دون استثناء. توجد جميع الحالات الواعية المعروفة في أدمغة البشر والحيوانات. وربما تَمكنا يوما ما من ابتكار آلات واعية من مواد غير عضوية، لكن في الوقت الحاضر، فإن الوعي الوحيد المعروف يوجد في الجهاز العصبي للإنسان والحيوان.

4. إن الوعي بكل ملامحه الحساسة، و«الغامضة»، والشخصانية أنطولوجيا يعد جزءا بيولوجيا، وبالتالي ماديا، من العالم الحقيقي. وعلى هذا النحو، فهو يدخل في علاقات سببية مع الأجزاء الأخرى من العالم المادي. وهكذا، على

سبيل المثال، فإن جميع مدركاتي الواعية تنتج في ذهني بسبب تأثير المحفزات الإدراكية في جهازي العصبي. وهذه المدركات بدورها، جنبا إلى جنب مع غيرها من العمليات، والتي بعضها واعٍ وبعضها الآخر غير واعٍ، هي ما يسبب سلوكي المادي. وعلى سبيل المثال، أنا أرى كوبا من العصير أماميٍ، ولذلك أمد يدي إليه، وآخذه، وأشرب منه.

مازال بعض الناس يعتقدون أن عدم قابلية الاختزال الأنطولوجية للوعي تجعل الوعي ليس جزءا من العالم المادي، لكنهم مخطئون. إن مدّ يدي إلى العصير هو عمل قصدي واعٍ من قِبلي، وتنتج حركاتي عن مقاصدي الواعية. لكن أي شيء مطلقا يسبب هذه الحركة يجب أن يسبب إفراز الأستيل كولين (acetylcholine)، وهو الناقل العصبي المسؤول عن حركات الجسم. ولهذا فإن الحالة الواعية ذاتها، والتي تتسم بأنها نوعية، وشخصانية، وحساسة... إلخ، يجب أن يكون لها وصف متدني المستوى تكون فيه عملية بيولوجية تسبب إفراز الأستيل كولين. ليس هذا أكثر غموضا من أن لمحرك سيارتي وصفا رفيع المستوى تقوم فيه التفجيرات في الأسطوانة بتحريك المكبس، ووصفا متدني المستوى تؤدي فيه أكسدة جزيئات الهيدروكربون إلى إطلاق الطاقة الحرارية.

5. تحدث التجربة الإدراكية الواعية بكاملها كجزء من مجال واع كلي. من المهم أن نذكّر أنفسنا بذلك؛ لأن بعض المؤلفين الذين يكتبون عن الإدراك يتعاملون معها على أنها توجد بصورة منفصلة، لكنها ليست كذلك. لا يمكنني أن أرى على نحو واع كوب العصير الموجود أمامي من دون امتلاك مجموعة كبيرة من الحالات الواعية الأخرى كجزء من مجالي الشخصاني الواعي الكلي.

3. بعض التفسيرات الخاطئة للوعي في حالة الإدراك

في نظريات الإدراك، هناك بديلان لوجهة النظر التي عرضتها منذ قليل. يرى أحدهما أن الوعي الإدراكي غير موجود على الإطلاق. هذا الرأي غير قابل للتصديق إلى درجة أنه يصعب تخيّل أن نجد من يدافع عنه على الإطلاق. بيد أن الأشخاص الذين ينكرون أن الوعي موجود لا يفعلون ذلك بالقول صراحة إنه «لا وجود للوعي»، ولا حتى «لا وجود للوعي الإدراكي».

لكن ما يقولونه هو أن الوعي شيء آخر حقا. في حالة دانيال دينيت Dennett، نجده يقول إنه في الحقيقة مجرد برنامج حاسوبي يعمل في الدماغ. وفي حالة جون كامبل Campbell، هو يقول إن الإدراك الواعي هو مجرد علاقة مباشرة بين المُدرِك (perceiver) والموضوع المُدرك. إن العناصر الوحيدة في الموقف الإدراكي، وفقا لكامبل، هي المُدرِك والموضوع المُدرَك ووجهة النظر[14]. سأناقش آراءه بمزيد من التفصيل في الفصل السادس.

هناك وجهة نظر ثانية، وهي التي أعتقد أنها غير قابلة للتصديق بالمثل، وهي أن الوعي الإدراكي يمكن أن يوجد خارج الدماغ.

ومن الأمثلة على ذلك مقال ألفا نوي Noë بعنوان «تجربة من دون الرأس»[15]. وفيه يطرح نوي العديد من الأمثلة والحجج في محاولة لإظهار أن المضمون، أي المضمون القصدي لتجاربنا الإدراكية، يتحدد في الأغلب بواسطة العلاقات الشديدة التعقيد بين ذواتنا، وتصرفاتنا والبيئة. ويختتم مقاله بالفكرة التالية (ص 429): «المحصلة: هناك احتمالية تجريبية مفتوحة لأن تكون تجربتنا غير معتمدة فقط على ما يتمثل في أدمغتنا، بل على تفاعلات دينامية بين الدماغ، والجسم والبيئة. من الممكن أن تشمل ركيزة التجربة الجسم غير الدماغ والعالم». تكمن المشكلة هنا في أن الجملة الأولى لا تقتضي الجملة الثانية. يتمثل الأمر في الواقع في أن تجربتنا لا تعتمد فقط على ما يتمثل في أدمغتنا، «بل على تفاعلات دينامية بين الدماغ، والجسم والبيئة». سآخذ ذلك باعتباره نقطة واضحة. لكن حقيقة أن مضمون تجاربنا يعتمد على هذه «التفاعلات الدينامية» لا يشير إلى أي شيء عن ركيزة التجربة. إذا كانت ركيزة التجربة تعني ما يفترض بها أن تعنيه - أي كيف تتحقق التجربة - فليست هناك وسيلة يمكن أن تتحقق بها الشخصانية الواعية النوعية في الطاولة التي أراها الآن أو الهواء المحيط بالطاولة، على سبيل المثال.

تذكّر أنك عندما تتحدث عن الحالات الواعية، فأنت تتحدث عن أحداث مادية تجريبية فعلية لها مواقع مكانية، وبدايات ونهايات زمنية، وأبعاد مكانية، وكذلك خصائص كهروكيميائية ذات أنواع مختلفة. ليس هناك أي شك في ذلك. تنتج هذه في الواقع عن «التفاعل الدينامي»، على رغم أنها لا تتعارض بطبيعة الحال مع فكرة أن التفاعلات الدينامية «تتمثل في الدماغ». يكمن الخطأ في التفكير بأن هذا

سيؤدي بأي شكل من الأشكال إلى إثبات أن الشخصانية النوعية، إذا جاز التعبير، تطفو في الأنحاء. فهي ليست كذلك. إنها توجد في أدمغة البشر والحيوانات. تحتوي الجملة الأولى على معارضة ضمنية لكنها خاطئة. يمكن لما يتمثل في أدمغتنا أن يكون بالفعل تفاعلات دينامية بين الدماغ، والجسم والبيئة. للتفاعلات الدينامية بين الجسم والبيئة تحديدا آثار في جهازنا العصبي؛ فالبنى العصبونية المختلفة في الهياكل العصبونية المختلفة تُطلق إشاراتها بوتيرة مختلفة، على سبيل المثال. وهذه العمليات كافية لإنتاج جميع أشكال الوعي. ما المشكلة التي يفترض أن توجد؟

تتمثل الحجة الحاسمة ضد وجود الوعي خارج الدماغ في أن الوعي، مثل أي سمة بيولوجية أخرى رفيعة المستوى في العالم كالهضم، أو البناء الضوئي، أو الرضاعة، لا بد أن يوجد في أحد الأجهزة البيولوجية. فلا بد له أن يتحقق، على سبيل المثال، في جهاز يتألف من خلايا. قد يمكننا خلق الوعي في أنظمة غير عضوية، لكن المبدأ البيولوجي هو نموذج لمبدأ أكثر عمومية بكثير، وهو الذي ينص على أن أي خاصية رفيعة المستوى على الإطلاق - مثل سيولة الماء، وصلابة الطاولة، ومرونة قضيب الفولاذ - يجب أن تتحقق في العناصر ذات المستوى الأدنى. إذا فكرنا في الوعي على أنه موجود خارج الأجهزة العصبية البشرية والحيوانية كأنه، إذا جاز التعبير، يطوف في الهواء أو في بنية الطاولة، فعلينا أن نفترض أن جزيئات الهواء وجزيئات الطاولة تحقّق الوعي. لا تستحق هذه الفكرة أن يُنظر فيها بجدية.

2

قصدية التجارب الإدراكية

تحدثت الآن قليلا عن تاريخ واحد من أعظم الأخطاء في الفلسفة الغربية على مدى القرون الماضية. وكما وصفته، ينبع هذا الخطأ، في الأساس، من الفشل في فهم قصدية التجربة الحسية. كيف ذلك بالضبط؟ هناك ظاهرتان في حالة الإدراك الحسي الواعي: التجارب الحسية الواعية الشخصانية أنطولوجيا في الرأس، والظروف والأشياء الموضوعية أنطولوجيا في العالم المحسوس، والتي توجد عادة خارج الرأس. إذا لم تتمكن من فهم أن التجربة هي تصوير قصدي مباشر للظروف، فمن المرجح أن تعتقد بوجود شيء واحد فقط في حالة الإدراك الحسي، إما الوضع المُدرك وإما التجربة الإدراكية نفسها.

«في التجارب الإدراكية الواعية الطبيعية، لا يمكنك معايشة تجربة إدراكية من دون أن يبدو لك أن ما تدركه هو سبب تجربتك»

وبعد كل شيء، هناك تجربة واحدة فقط! اعتقد الفلاسفة من ديكارت إلى كانط أن موضوع الإدراك هو التجربة الشخصانية نفسها. يعتقد كثير من الفلاسفة الذين يقبلون بأن هناك موضوعا موجودا بصورة مستقلة أنه إذا كان هناك شيئان في الحالة الإدراكية - أي التجربة والموضوع - فلا بد من إدراك كليهما.

ومن بين أتباع نظرية حديثة تعرف بالمبدأ الفَصْلي (Disjunctivism)، يعتقد البعض أنه لا يوجد أي مضمون تجريبي شخصاني مشترك بين كل من الحالات الحقيقية والهلوسية. يمثل المبدأ الفَصْلي منظورا شديد الغرابة، وسأخبركم بمزيد عنه في الفصل السادس.

أما الآن، فسأطرح نظرية قصدية للإدراك. أعتقد أننا إذا كنا واضحين حول قصدية التجارب الإدراكية، فسيكون لمعظم المشاكل الفلسفية حلول جلية إلى حد ما. تشمل وجهات النظر التي أناهضها كلا من المنظور الخطأ بأن التجربة الشخصانية نفسها هي موضوع الإدراك (الحجة السيئة)، والمنظور الخطأ بالمثل بأنه لا توجد مطلقا تجربة إدراكية شخصانية مشتركة بين كلتا الحالتين الهلوسية والحقيقية (المبدأ الفَصْلي).

يعاني التقليد الفلسفي طرح أمثلة مفرطة التبسيط للمدركات البصرية. يتحدث الفلاسفة عادة عن أشياء مثل رؤية ثمار الطماطم (إتش إتش برايس Price[1]، أو رؤية قطعة من الشمع (ديكارت)[2]. دعونا نصف مشهدا أكثر واقعية: أنا أنظر الآن إلى خليج سان فرانسيسكو من المكتب الكائن في الطابق العلوي من منزلي في بيركلي. أرى مدينة بيركلي في المقدمة، والخليج في الخلفية، وفي الأفق البعيد تلوح مدينة سان فرانسيسكو، وجسر غولدن غيت، وتلال شبه الجزيرة. في المقدمة المباشرة أرى كذلك الطاولة التي أعمل عليها، والحاسوب بشاشته المضيئة، ومجموعة متنوعة من الكتب والأوراق على الطاولة، وكلبي، تارسكي Tarski، وهو يجلس على الأرض عند قدمي. تمثل هذه تجربة بصرية مستمرة، وبإمكاني تحويل انتباهي كما شئت. بل يمكنني أن أحول انتباهي من دون أن أحرك عينيّ. أستطيع تركيز انتباهي على جوانب مختلفة من المشهد. وفي بعض الأحيان، من أجل التبسيط، سأركّز في هذه المناقشة على بعض العناصر، مثل رؤية الطاولة، ولكن ينبغي لنا أن نضع تعقيد هذا المشهد في اعتبارنا كلما تقدمنا.

أولا: الشكوكية المتعلقة بقصدية الإدراك

تشكّك بعض المؤلفين في وجود التجارب الإدراكية باعتبارها تجارب نوعية وشخصانية أنطولوجيا، والتي تُنتج في الجهاز البصري. اسمحوا لي بأن أبدأ بإثبات وجودها. وأنت تنظر إلى مشهد خليج سان فرانسيسكو، أغمض عينيك: يتوقف شيء ما، لكن المشهد البصري الموضوعي لا يتوقف. فهو يستمر كما كان من قبل. إن ما توقف هو رؤيتك لهذا المشهد. نعم، وما الذي توقف عندما توقفت عن رؤية هذا المشهد؟ حسنا، هناك عدد من الأشياء. لكن أبرزها أنك توقفت عن معايشة تجارب بصرية، والسبب في توقفك عن معايشتها هو أن المشهد توقف عن إنتاج محفزات لشبكية عينيك، والتي تؤدي في نهاية المطاف (بعد نحو 500 مللي ثانية) إلى التجارب البصرية. لتكرار النقطة التي أشرت إليها آنفا، يتضمن المشهد البصري كلا من الحالة الموضوعية أنطولوجيا الجارية رؤيتها، والتجربة الشخصانية أنطولوجيا التي تحدث داخل رأسك. لا يمكنني أن أتخيل كيف يمكن لأي فيلسوف عاقل أن ينكر وجود أي من هاتين، ولكن لا بد لي من إبلاغكم بأنهما أُنْكرتا، بطريقة أو بأخرى.

وقد جادل بعض المؤلفين بأن التجارب البصرية تفتقر إلى القصدية. أجد هذا الرأي صاعقا تماما، لأن التجربة الإدراكية (جنبا إلى جنب مع الفعل القصدي، والأنماط البدائية بيولوجيا مثل الجوع والعطش) هي نموذج القصدية، أما الأشكال الأخرى من القصدية - مثل المعتقدات - فهي مستمدة في معظمها من قصدية التجارب الإدراكية. وعلى سبيل المثال، فقد توصلت إلى الاعتقاد بأن هناك سفنا في خليج سان فرانسيسكو بناء على رؤية بعض هذه السفن. إن القصدية الأولية بيولوجيا للتجربة البصرية هي الأساس الذي أبني عليه الاعتقاد باستخدام هذا المضمون القصدي[3].

وبالنظر إلى أن هذا الادعاء مثير للجدل، ليست لدينا مبررات لأن نفترض ببساطة أن التجارب الإدراكية لها قصدية. دعونا الآن نبرر هذا الادعاء. تتمثل الخطوة الأولى في أن نطلب من المتشككين تعريف القصدية. في التعريف المعياري، الحالات القصدية هي تلك المتعلقة بـ أو التي تدور حول، أو الموجهة إلى الموضوعات والظروف في العالم، عادة بصورة مستقلة عن الحالة القصدية نفسها. من الواضح أن

التجارب البصرية وغيرها من التجارب الإدراكية تلبي هذا التعريف. في أثناء نظري إلى المشهد الذي وصفته سابقا، تتعلق تجاربي حرفيا - ليست هناك استعارة متضمنة هنا - بالموضوعات والظروف التي أراها، أي الأشجار والخليج فضلا عن المكتب، والحاسوب، والكتب... إلخ. في سياق الفهم العادي لمجاز الاتجاه، فهي موجهة إلى الموضوعات والظروف. من الأقل تمييزا أن نقول إنها تدور حول الموضوعات الظروف؛ وهذا لأنها تصورات وليست تمثيلات، وهي نقطة مهمة سأتناولها بعد قليل. وبالتالي فإن التجربة البصرية تلبي التعريف المعياري للقصدية.

وعلى أي حال، فقد يستمر المتشككون في الاعتراض قائلين إن الحجة مبنية على توهم نحوي. إن قواعد اللغة في الجمل المكتوبة بصيغة «أعتقد أن [ص]» تشبه كثيرا تلك المكتوبة بصيغة «أنا أرى أن [ص]»، مما يخلق الوهم بأن الرؤية قصدية. ولكن إذا كان لنا أن نأخذ هذه الشكوكية على محمل الجد، فلا بد أن نمر بالخطوات اللازمة لإثبات أن السمات المعرّفة للقصدية هي خصائص مميزة للتجارب البصرية.

وكما يحدث تماما عندما يكون لدي اعتقاد، يبدو لي أن الاعتقاد يمثّل كيف تسير الأمور في العالم، وعندما أعايش تجربة بصرية، يبدو لي أن العالم يسير بالطريقة التي أدركه بها. وبطبيعة الحال، فمثلما قد أكتشف أن اعتقادي خطأ، فمن الممكن أيضا أن أكتشف أن تجربتي البصرية ليست حقيقية. وفي هذه الحالة، تكون لدي تجربة بصرية لم يتم إشباعها بالمعنى نفسه بالضبط الذي لم تُشبع به معتقداتي عندما لا تكون صحيحة، والذي لا تُشبع فيه رغباتي عندما لا تُلبى، وهلم جرا، مرورا بالأشكال المعيارية الأخرى للقصدية. باختصار، للتجارب البصرية أربع سمات كافية للقصدية:

1 - **المضمون القصدي**: للطابع التجريبي الفعلي للتجربة الإدراكية جميع الخصائص المميزة للقصدية. ليست هناك وسيلة يمكنني بواسطتها أن أنظر من النافذة من دون أن يبدو لي على الأقل بصريا أن خليج سان فرانسيسكو يوجد أمامي، جنبا إلى جنب مع جميع الأشياء الأخرى التي ذكرتها. الآن، يمثل «ما يبدو» هذا أو: يمثل هذا الذي يبدو علامة على القصدية. في التجارب البصرية، هناك مضمون. ليست هناك وسيلة يمكنك من خلالها المرور بهذه التجربة بالذات، حتى لو كنت تعتقد أنها هلوسة، من دون أن يبدو لك على الأقل أنك ترى خليج سان فرانسيسكو. وبالتالي فهذه هي النقطة الأولى: إن الفينومينولوجيا المحضة،

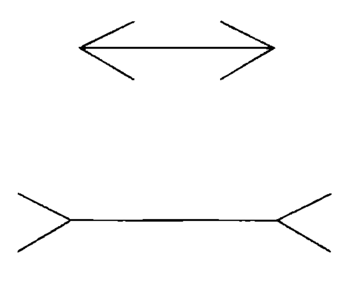
والطابع التجريبي البحت لتجاربك الإدراكية الخاصة، هو ما يمنحك الانطباع بأن الأمور تسير هكذا. ويُعد هذا علامة مؤكدة على القصدية. سألخص هذه النقطة باستخدام الاستعارة العقيمة المعتادة عن «المضمون» بالقول إن التجارب الإدراكية لها مضمون قصدي.

2 - **اتجاه المطابقة**: للحالات القصدية طرق مختلفة للارتباط بشروط إشباعها. من المفترض أن المعتقدات تمثّل كيفية سير الأمور في العالم؛ ومن المفترض أن يتطابق الاعتقاد مع العالم. لكن ليس من المفترض أن تتطابق الرغبات والنوايا مع الواقع الموجود مسبقا، ولكن بدلا من ذلك، إذا أُشبعت، يتطابق الواقع أو يقترب من التطابق مع الرغبة أو القصد. في الفئة الأولى، المعتقدات، يمكن القول إن اتجاه المطابقة يسير من العقل إلى العالم. أما في الفئة الثانية، الرغبات والنوايا، فيسير اتجاه المطابقة من العالم إلى العقل. بالنسبة إلى المعتقدات، يوجد الاعتقاد في العقل. وإذا نجح، فمن المفترض أن يتطابق مع العالم.

وبالنسبة إلى الرغبات، إذا نجحت الرغبة في العقل، فمن المفترض أن يتطابق العالم مع مضمون الرغبة. ونظرا إلى هذا التمييز في الاتجاهات المختلفة للمطابقة، فمن الواضح أن للتجارب الإدراكية اتجاها للمطابقة. ومثل الاعتقاد، فإن اتجاه تجربتي الإدراكية يسير من العقل إلى العالم. وخلافا لرغباتي ومقاصدي، فمدركاتي ليست موجهة إلى تغيير العالم بحيث يتطابق مع مضمون تجاربي، لكن التجارب تبدو لي كأنها تعرض الكيفية التي يسير بها العالم. ومن ثم فللتجربة الإدراكية مضمون واتجاه للمطابقة على حد سواء. وعلى عكس المعتقدات والبيانات، فلا نقول إن تجاربنا البصرية صحيحة أو خطأ، لكن هذا يرجع إلى أنها تصويرات وليست مجرد تمثيلات. تستخدم الحقيقة والزيف في التمثيلات الافتراضية، مثل المعتقدات والبيانات، لكننا نحتاج إلى كلمة لوصف النجاح والفشل في حالة الإدراك، وكما أشرت إليه سابقا، يستخدم الفلاسفة التعبير القبيح إلى حد ما «حقيقي» veridical للدلالة على السمة الإدراكية التي تتوافق مع الحقيقة في حالة المعتقدات والبيانات.

3 - **شروط الإشباع**: ينبغي أن يكون قد اتضح من كل ما قلته أن التجارب الإدراكية مثل المعتقدات والمقاصد والرغبات ستُشبع أو لا. سيكون العالم إما متوافقا وإما غير متوافق مع الطريقة التي يبدو لي بها من الناحية الإدراكية. وأكرر

مرة أخرى النقطة المشار إليها آنفا، فحتى في الحالات التي أكون فيها على علم بأن التجربة الإدراكية وهمية - في خداع موللر - لاير الشهير (Müller-Lyer illusion)، على سبيل المثال، (الشكل 1-2) – وعلى رغم ذلك، يبدو أن الخطين مختلفان في الطول. وهذا يعني أن شروط الإشباع هي أن لهما طولين مختلفين، على الرغم من أنني أعلم في حقيقة الأمر، بصورة مستقلة، أن شروط الإشباع هذه لم تُشبع في الواقع. ومن هنا لدينا ثلاثة ملامح للتجارب الإدراكية، والتي تكفي معا لأغراض القصدية: المضمون، واتجاه المطابقة، وشروط الإشباع. يحدد المضمون ملامح العالم التي تُصور بواسطة التجربة الإدراكية، ومن الواضح أن اتجاه المطابقة يسير من العقل إلى العالم، كما تتحدد شروط الإشباع بواسطة المضمون.



الشكل (1 - 2)

4 - **الانعكاسية الذاتية سببيا:** للقصدية الإدراكية، مثل الذاكرة والمقاصد السابقة، ولكن على عكس المعتقدات والرغبات، وكجزء من شروط إشباعها، علاقة سببية بين الحالة القصدية والعالم الخارجي. يمكننا أن نضع ذلك في جملة واحدة بأن نقول ببساطة إنه لم تُشبع الحالة القصدية - نحن لا ندرك العالم بطريقة يُشبع بها المضمون القصدي - إلا إذا كان كون العالم هكذا يجعلنا ندركه على هذا النحو. تعد هذه السمة الذاتية الانعكاس سببيا سمة حاسمة للمضمون القصدي للتجارب الإدراكية. وكما ذكرت، فهي مشتركة أيضا مع الذاكرة، والمقاصد السابقة، والمقاصد الجاري تنفيذها، ولكنها ليست سمة عامة للقصدية. إذا اعتقدت أن سالي مؤيدة للحزب الجمهوري (جمهورية)، فإن اعتقادي قد يكون صحيحا حتى لو أن كون سالي جمهورية لم يسبب هذا الاعتقاد. إذا رغبت في الزواج من جمهورية وتزوجت

جمهورية، فقد أُشبعت رغبتي حتى لو لم تتسبب تلك الرغبة في الزواج. ولكن إذا كنت أرى الطاولة الخضراء أمامي، فإنني لا أرى هذه الطاولة حقا إلا إذا تسبب كل من وجود الطاقة وخصائصها في إحداث التجربة البصرية التي أصفها عندما أقول «إنني أرى الطاولة». هناك سمة ذاتية الانعكاس سببيا في المضمون القصدي للتجارب الإدراكية.

وباختصار، فإن التجربة البصرية لا تلبي التعريف فحسب، بل تمتلك جميع السمات الأساسية للقصدية. فهي تحتوي على مضمون يحدد شروط الإشباع، ولديها اتجاه للمطابقة، ويتعين على المضمون أن يضع شروطا لجعل التجربة بصرية إما مشبعة وإما لا، فهي إما أن تنجح وإما تفشل، بالكيفية نفسها التي تفعل بها ذلك المعتقدات والرغبات، وكذلك المقاصد والذكريات. وهي تحتوي على سمة إضافية مشتركة مع بعض، ولكن ليس كل، أشكال القصدية: أن شروط إشباعها ذاتية الانعكاس سببيا. يعد جزءا من شروط الإشباع أنه ما لم يتسبب الموضوع أو الوضع المُدرك ظاهريا في تجربة إدراكه، فإن التجربة لم تُشبع.

بيد أن أعمق حجة لقصدية التجارب الإدراكية البصرية هي الحجة التي لم أطرحها حتى الآن، وهي حجة يصعب على العديد من الفلاسفة فهمها في العصر الفلسفي الحالي. والدليل على ذلك هو أنهم يفترضون خطأ أنها حجة ضد قصدية الإدراك، في حين أنها في واقع الأمر أقوى حجة لمصلحتها. ويطلق عليها اسم الحجة من الشفافية (Argument from Transparency)، وسأصفها لكم فيما يلي. إذا حاولت وصف التجربة البصرية الشخصانية في رأسك، فما ستجده هو أنك تعطي الوصف نفسه الذي ستعطيه لحالة الظروف في العالم. توصف التجربة الشخصانية بالقول «يبدو لي أنني أرى خليج سان فرانسيسكو... إلخ». من أجل التخلص من اللبس المتضمن في نطاق «يبدو»، يمكنني صياغة ذلك بدقة أكبر بأن أقول: «أعايش تجربة بصرية كأنني، بالضبط، كنت أرى خليج سان فرانسيسكو... إلخ». وتوصف الحالة الموضوعية لظروف العالم بالقول: «إنني أرى خليج سان فرانسيسكو... إلخ». والآن، تستلزم هذه الحقيقة تفسيرا. تذكّر أن لدينا تجربة بصرية شخصانية أنطولوجيا، والتي توجد بالكامل ككيان «خاص» في رأس العامل المُدرك، ولدينا كيان «عام» موضوعي أنطولوجيا في العالم الواقع خارج الرأس. كيف يمكن أن يكون

الوصف هو نفسه؟ أعتقد أن الإجابة واضحة، والهدف من هذا الفصل هو توضيحها. ولكن باختصار، أقول إن التجربة الواعية هي في حد ذاتها تصوير للظروف التي تشكل شروط الإشباع. ومن ثم فإن وصف مضمون هذا التصوير يجب أن يتطابق مع الوضع الذي يشكل شروط إشباعها في العالم الخارجي.

تمثل الشفافية في العلاقة بين المضمون الشخصاني في الرأس والظروف الموضوعية للعالم ظاهرة مهمة. لدي الكثير لأقوله بشأن هذا الموضوع، سواء في هذا الفصل أو فيما يليه.

ثانيا: السمات الخاصة للقصدية الإدراكية

حتى الآن، تبدو التجارب البصرية مملة إلى حد ما، وليست أكثر إثارة للاهتمام من المعتقدات والرغبات. أعتقد أن طابعها المثير ناجم عن الاختلافات الخاصة بينها وبين الأشكال الأخرى من القصدية. فهي، كما قلت سابقا، جنبا إلى جنب مع المقاصد الجارية التنفيذ، والجوع، والعطش، والعواطف الخام، تُعد أبسط أشكال القصدية. تنبع معظم السمات الخاصة عن حقيقة أنها تصويرية، وليست فقط تمثيلية. أود الآن أن أصف هذه السمات الخاصة.

1 - **الوعي**: يتطلب الشكل المعين من أشكال القصدية التصويرية الذي تجسده حالتي من النظر من نافذة غرفتي في خليج سان فرانسيسكو أن يكون الإدراك واعيا. هناك مناقشات كثيرة حول الإدراك اللاواعي في أشكال مثل عمى البصر والإدراك نصف الواعي (subliminal)، إلى درجة أن الفلاسفة أهملوا حقيقة أن الأشكال الكاملة وغير المرضية من الإدراكات تكون واعية تماما. حاول أن تتخيل ما سيكون عليه أن ترى المشهد الذي وصفته في حين أنك غير واعٍ به تماما. من الصعب تماما أن نفهم كيف ستتمكن من تمييز الإدراك من مجرد التسجيل، أي مجرد أن تكون قادرا على الاستجابة بشكل مختلف لخصائص البيئة. لكن كامل بهاء التجربة البصرية البشرية، عندما لا يكون الشخص أعمى أو مصابا بإعاقة أخرى، يتطلب الوعي الكامل بالمشهد البصري. يمثل هذا نتيجة لحقيقة أن التجربة البصرية هي تصوير وليست مجرد تمثيل. إنني أتصور المشهد بأكمله، من جسر غولدن غيت من بعيد إلى الطاولة، وكلبي، تارسكي، أمامي مباشرة، وكل شيء فيما بينهما.

يمكن للمعتقدات أن تكون إما واعية وإما غير واعية، وفي واقع الأمر أن معظم معتقداتنا تكون لا واعية في معظم الوقت.

لكنك لا تستطيع معايشة هذه التجربة البصرية، تلك التي أعايشها الآن، من دون أن تكون واعية.

2 - **تصوير وليس تمثيلا:** السمة الأساسية للتجربة البصرية، والتي تختلف بها، على سبيل المثال، عن الاعتقاد، حتى الاعتقاد الواعي، هي أنها تصويرية وليست تمثيلية. ليست التجربة البصرية كيانا مستقلا يمثل الموضوعات والظروف التي أراها؛ فهي تمنحني إدراكا مباشرا لتلك الموضوعات والظروف. إن معتقداتي، على سبيل المثال، هي سلسلة من التأكيدات الافتراضية. لكن هذه ليست هي الحال مع التجربة البصرية. في المشهد الحالي، حيث أنظر إلى خليج سان فرانسيسكو، لدي إدراك مباشر وواعٍ بالمشهد بأكمله. من الناحية التقنية، إذا عرفنا «التمثيل» (representation) باعتباره أي شيء له شروط للإشباع، فإن التصويرات هي نوع من التمثيلات. ومع ذلك، فنحن بحاجة إلى مقابلة التصويرات مع التمثيلات عموما، فأنت لن تفهم القصدية الخاصة للإدراك ما لم ترَ طابعها التصويري.

3 - **السببية المباشرة:** تنبع القصدية التصويرية للتجربة الإدراكية من حقيقة أنها تُعايش باعتبارها ناتجة بشكل مباشر عن شروط الإشباع. عندما ترى الموضوع، فأنت تعايش الموضوع باعتباره مسببا لتجربتك معه. يكون ذلك أكثر وضوحا في حالة اللمس: عندما تمرر يدك بطول الجزء العلوي من الطاولة، ستُعايش الإحساس الذي تستشعره في يدك باعتباره ناجما عن الضغط على سطح الطاولة.

يجد بعض الفلاسفة صعوبة في رؤية العنصر السببي في التجربة البصرية، لذلك اسمحوا لي بأن أطرح حجة تشرح ذلك على نحو قاطع. تخيّل أن لديك القدرة على تشكيل صور مرئية في خيالك، والتي تتسم بالحيوية نفسها كأنك ترى موضوعا في الواقع. أغمض عينيك وشكّل الصورة الذهنية للمشهد المحيط بك، وتخيل أن لديك القدرة على تشكيل صورة ذهنية لديها القدر نفسه من «القوة والحيوية» (على حد تعبير هيوم) لرؤية المشهد في الواقع.

ومع ذلك، سيكون هناك اختلاف هائل في الفينومينولوجيا، لأنه في حالة رؤية المشهد، فأنت تعايش تجربة بصرية لا إرادية. إذا فتحت عينيك، فستُجبر على

معايشة التجربة البصرية بفعل وجود المشهد أمامك. إنك تعايش التجارب باعتبار أن المشهد الذي تراه هو مسببها، في حين تُعايش الصور البصرية التي تشكلها طوعا باعتبارك مسببها. يتسم عنصر السببية بأهميته البالغة في جميع التجارب الإدراكية. إنك تعايش تجاربك الإدراكية باعتبار أن موضوعات العالم هي مسبباتها، وتعايشها فينومينولوجيا باعتبار أن موضوعات العالم هي مسبباتها. لا ينطبق هذا بشكل عام على التمثيلات. يمكن للمرء امتلاك ذاكرة استحواذية (obsessive) أو أشكال استحواذية من السلوك. لكن هناك سمة خاصة للعنصر السببي في الإدراك، والذي هو في الواقع مصدر القصدية التصويرية: أنك تعايش الموضوع باعتبار أنه يسبب إدراكك له. وبطبيعة الحال، فإن الشيء نفسه ينطبق على الأفعال، مع الاتجاه المعاكس للمطابقة والعلاقة السببية. عندما ترفع ذراعك قاصدا، فإنك تعايش ارتفاع الذراع لأعلى باعتباره ناجما عن القصد الجاري تنفيذه. تمثل السببية جزءا من مضمون التجربة نفسها. وبالمثل، ففي الإدراك تُعد السببية جزءا من مضمون التجربة نفسها.

من المهم تأكيد أن الأنماط التقليدية الخمسة للإدراك - السمع، والتذوق، والشم، واللمس والرؤية - تكون سببية على الدوام. تُعايش تجاربنا الإدراكية في كل مكان باعتبارها تعاملات سببية بيننا وبين العالم. لا يمكنك أن تشم شيئا ما، أو تتذوقه، أو تسمعه، أو تلمسه، أو أن تراه من دون نفاذية العلاقات السببية. في خلفيتك، لديك القدرة على التمييز الفوري بين الأحداث المعتمدة سببيا على إرادتك، وتلك التي ليست كذلك. أغمض عينيك ثم افتحهما مرة أخرى. حرّك رأسك يمنة ويسرة وعيناك مفتوحتان: نوع الحركات متروك لك تماما، لكن سببية الواقع الغاشم الموجود بشكل مستقل تبقى ثابتة. يتناقض هذا تماما مع تشكيل الصور المرئية، التي - باستثناء الحالات المرضية - تعتمد كليا على إرادتك.

في وقت لاحق، في الفصلين الرابع والخامس، سنرى أن هذا العنصر السببي يمثل سمة أساسية لفهمنا للواقع ويكتسب أهمية محورية أيضا في شرح كيف أن الفينومينولوجية الخام المحضة للتجارب البصرية الشخصانية تعدّل محتواها القصدي، أي شروط إشباعها.

في التجارب الإدراكية الواعية الطبيعية، لا يمكنك معايشة تجربة إدراكية من دون أن يبدو لك أن ما تدركه هو سبب تجربتك. فكّر في سماع ضجيج عالٍ مفاجئ

أو شم رائحة كريهة أو الارتطام بشيء في الظلام أو أي عدد من الحالات الأخرى. في كل حالة، عندما تكون لديك حالة شخصانية في مجالك الإدراكي الشخصاني، فإنك تعايشها باعتبار أنها ناجمة عن الشيء نفسه الذي تدركه، حتى لو لم يكن بإمكانك تحديد ذلك الشيء، وحتى لو لم تكن تعرف بالضبط ما تسمعه، أو تشمه، أو ترتطم به. يعد هذا واحدا من مفاتيح، بل المفتاح الرئيس بصورة ما، لفهم تشكّل قصدية التجربة الحسية. سأذكر مزيدا حول هذا الموضوع في الفصلين الرابع والخامس.

4 - **عدم قابلية الفَصْل:** من نتائج القصدية التصويرية الواعية، من النوع الذي وصفته، أنه في الحالة التي يُشبع فيها المضمون القصدي، حيث أعمد في الواقع إلى رؤية المشهد، فإنني لا أستطيع فصل التجربة البصرية والعمل عليها بإرادتي. قارن التجربة البصرية مع الأفكار، أو الكلمات، أو الصور وسترى الفرق. يمكنني تغيير أفكاري بإرادتي. أستطيع التوقف عن التفكير في سان فرانسيسكو والتفكير في شيء آخر، أو يمكنني دراسة الفكرة بشكل مستقل عن الشيء الذي تدور حوله الفكرة. ولكن في الحالة التي أنظر فيها إلى المشهد أمامي حقا، لا توجد وسيلة يمكنني بها أن أفصل هذه التجارب عن المشهد الفعلي. لا يمكنني خلط هذه التجارب وفق رغبتي، بالطريقة نفسها التي يمكنني بها خلط التمثيلات كما أشاء. لا يمكنني خلط التمثيل «المادية» على صورة جُمل وخرائط فقط، بل وخلط التمثيلات «الذهنية» في صورة معتقدات ورغبات.

تقع معتقداتي ورغباتي تحت سيطرتي، بمعنى أنني أستطيع التفكير في هذا الاعتقاد وهذه الرغبة كلما أردت ذلك؛ ولكن في هذه الحالة بالذات، وعيناي مفتوحتان تماما، والمشهد أمامي، لا يمكنني خلط تجاربي البصرية كما أشاء. فهي غير قابلة للفصل. إذا لم تكن تفهم هذه النقطة، فلن تفهم الإدراك الواعي، سواء البصري أو غير ذلك. تلك نقطة تتعلق بفينومينولوجية التجارب. حتى لو كانت التجربة مجرد هلوسة، وحتى لو كنت أعرف أنها هلوسة، فلاتزال معايشتها تتم على أنها مرتبطة بشكل مباشر بظروف إشباعها.

في محاضرات نيكو (Nicod Lectures) المهمة التي ألقاها، يقارن تايلر بورغ[4] Burge التجارب البصرية بالخرائط والأسماء. يشير الاسم إلى الموضوع المرئي وتمثل الخريطة البيئة المرئية. لكنني أعتقد أن هذه المقارنات خطأ.

يمكن التلاعب بالأسماء بسهولة، وكذلك الخرائط. وكل منهما ضرب من التمثيلات. لكن التجربة البصرية ليست تمثيلا بهذه الطريقة؛ إذ تُعايَش باعتبار أنها مرتبطة أساسا بظروف إشباعها وأنها غير قابلة للفصل.

تدفعنا عدم قابلية فصل التجربة عن الموضوع إلى القول بأن موضوعها يمثل جزءا من التجربة. يمكن للمرء تفهّم هذه الرغبة، لكن ذلك خطأ. مازلنا في حاجة إلى التمييز بين التجربة الواعية الدائرة في رأسي والموضوع الموجود خارج رأسي، والذي تدور حوله التجربة. هناك في الواقع معنى يكون فيه الموضوع جزءا من الإدراك الكلي، لأن التجربة البصرية لا تُشبع إذا كان هناك موضوع، كما أن وجوده وسماته تسبب التجربة البصرية. لكن التجربة نفسها، أي الحدث الواعي الذي يدور في رأسي، ينبغي تفريقه عن الموضوع الموجود خارج رأسي، والذي تدور حوله التجربة. تصوّر التجربة الموضوع، لكن الموضوع ليس هو التجربة الشخصانية أنطولوجيا ولا جزء منها. تدور التجربة في رأسي.

لكن موضوعها يوجد في العالم خارج رأسي. لتكرار التمييز الذي طرحته في الفصل الأخير، سأستخدم «التجربة» لتسمية الحدث العقلي في رأسي الذي له قصدية، و«الإدراك» لوصف تلك الحالات عند إشباعها.

في الوقت الحالي، أعايش تجربة يبدو فيها أنني أرى خليج سان فرانسيسكو وسأعايشها حتى لو كانت هلوسة، لكنها في الواقع قد تمت تلبيتها، وبالتالي فهي إدراك لخليج سان فرانسيسكو.

بطريقة ما، إن ما يدهش بشأن التجارب البصرية هو النقطة التي أشرت إليها سابقا: أن وصف التجربة ووصف المشهد متطابقان تقريبا. إن المعنى الذي يصح فيه أن نقول إن الشيء نفسه هو جزء من إدراكه هو ببساطة: تتطلب شروط حقيقة الجملة «إنني أرى خليج سان فرانسيسكو» أن نذكر خليج سان فرانسيسكو. إذا لم يكن هناك خليج، فإنني لا أراه فعلا. إذا وصفت ما أراه في الواقع، فسأقول: «إنني أرى خليج سان فرانسيسكو...» وجميع ما يتعلق به، أي وصف ما يوجد في الواقع في العالم الذي أراه. أما إذا كنت أصف مضمون تجربتي البصرية، أي ما يدور في رأسي، فسأستخدم الكلمات نفسها وبالترتيب نفسه بالضبط. سأقول: «يبدو لي أنني أرى خليج سان فرانسيسكو مع شبه الجزيرة على اليسار والمرفأ إلى

اليمين»... إلخ. إن الأوصاف هي نفسها تماما. إن وصف المضمون الدائر في الرأس ووصف الموضوعات الموجودة في العالم يستخدم الكلمات نفسها وبالترتيب نفسه بالضبط. لماذا؟ حسنا، يمكن عند هذه النقطة لقارئ هذا الكتاب أن يعرف الجواب عن ذلك: لأن المضمون الدائر في الرأس يمثل تصويرا قصديا لشروط إشباعه، والتي هي الموضوعات الموجودة في العالم الذي أراه. ينبغي على أي نظرية للإدراك أن تفسر هذه المشتركية، ولا يمكن إلا لنسخة واقعية مباشرة من المذهب القصدي (intentionalism) من النوع الذي أطرحه أن تلبي هذا الشرط.

5 - **الدليلية.** بسبب عدم قابلية الفصل التصويرية الواعية للتجربة البصرية، فهي دليلية (indexical) في جوهرها. وهي تتعلق أساسا بـ «هنا والآن». يمكنني الإيمان بأي شيء أريده، ويمكنني أن أرغب في أي شيء أريده. لا ترتبط رغباتي ومعتقداتي ببيئتي المباشرة بالطريقة التي تعمل بها التجارب البصرية. ولكن عندما أفتح عيني وأنظر حولي في وضح النهار، فالأمر ليس متروكا لي في تحديد ما أراه؛ لكنني، بفضل طبيعة التجربة البصرية، مُجبر على رؤية الـ«هُنا والآن». ولهذا نتيجة منطقية بالغة الأهمية: لجميع التجارب المضمون القصدي الأساسي نفسه. يحدث هذا في الواقع هنا والآن، أو أن الموضوع الذي يمتلك هذه السمات موجود هنا والآن. طرح رولان بارت Barthes حجة مثيرة للاهتمام حول التصوير الفوتوغرافي، والتي يمكننا تطبيقها على الإدراك البصري[5]. فهو يشير إلى أن للصور دائما المضمون القصدي نفسه (إنه يستخدم فكرة هوسرل عن مضمون الوعي (Noema) ، لكنني أحسب أن «مضمون الوعي» يفيد نفس معنى «شروط الإشباع»). وهو يرى أن لكل الصور الفوتوغرافية مضمونا للوعي، «هذا الحدث وقع بالفعل». أعتقد أنه يمكننا تطبيق ذلك الدرس على الإدراك البصري لأن الصورة الفوتوغرافية تسجل ما يُرى في الإدراك البصري. يتمثل مضمون التجربة البصرية في أن هذا يحدث في الواقع، هنا والآن. لاحظ أن هذه النقطة تنطبق حتى عندما أعرف أن ظروف الإشباع لم تُلبَ هنا والآن. إنني أنظر إلى النجوم وأعلم أنها لم تعد موجودة منذ ملايين السنين، لكنني مع ذلك أراها كأن تلألؤ النجوم يحدث هنا والآن. إن عبارة «أراها كأن» تمثل المضمون القصدي لأنها تحدد شروط الإشباع. وبسبب هذه الدليلية التصويرية، دائما ما تمنحنا التجربة البصرية ظروفا كاملة، وليس مطلقا مجرد موضوع في حد

ذاته، لكن هذا الموضوع يكون دائما موجودا هنا والآن. في المحاضرات التي ذكرتها سابقا، يخبرنا بورغ بأنه لا يوجد أي شيء يتوافق مع الفعل (verb) في التجارب البصرية. أعتقد أن ذلك خطأ. تخبرنا التجربة البصرية دائما بأن «هذا الموضوع موجود» أو «هذا الحدث يقع هنا والآن». أعتقد أنه من التضليل أن نطلق على هذا اسم «فعل» لأنه سيُستوعب مع التمثيلات. النقطة المهمة التي أحاول تأكيدها هي أنك عندما ترى شيئا ما، فستحصل على ظروف كاملة، وليس مجرد موضوع، ويستلزم التمثيل اللفظي لهذه الظروف كلا من اسم وفعل، «هذا الموضوع موجود» أو «هذا الحدث يقع».

6 - **الاستمرارية.** لأن الإدراك يعرض البيئة ولأنه يصور البيئة في «الهنا والآن»، فهو يعرضها أيضا بطريقة مستمرة. لكن لتمثيلات مثل المعتقدات نوع من الانقطاع (discreteness)؛ فبوسعك تفتيتها إلى وحدات منفصلة وحتى تعديل الوحدات المنفصلة بطريقة لا يمكنك عملها مع التجارب البصرية. وفيما يتعلق بالتجارب البصرية، لديك عرض مستمر للواقع من حولك، ويسمى هذا العرض المستمر «الرؤية» حرفيا. تتسم استمرارية شروط إشباع الإدراك البصري بأنها مكانية وزمانية على حد سواء. مادامت عيناي مفتوحتين وأنا واعٍ بشكل كامل وأوجد في ضوء كاف، فسأظل أرى العالم من حولي. إن الهنا والآن الخاص بالإدراك يتحوّل باستمرار إلى الآنذاك وهناك then and there. يمكنني أن أتحكم بالفعل في بعض هذا التحوّل عن طريق تحويل انتباهي. تتسم قصدية تجربتي بأنها مستمرة مكانيا وزمانيا، ويرجع ذلك على وجه التحديد إلى أن العالم نفسه مستمر مكانيا وزمانيا، ومن ثم فإن الإدراك يصوّر العالم لي. إن عدم قابلية فصل التجربة البصرية يمنحها نفس الاستمرارية المكانية والزمانية التي يحظى بها العالم نفسه.

للموضوعات والظروف التي أراها في العالم وجود دائم تقريبا. أما التجارب البصرية الشخصانية التي تصوّر لي هذه الموضوعات والظروف فهي أحداث وعمليات عابرة ومؤقتة. قد يكون من المضلل أن نتحدث عن التجارب البصرية باعتبارها مجموعة من الكيانات، كما سبق أن تحدثت عنها. ولذلك فمن المهم أن نذكّر أنفسنا باستمرار بأننا لا نتحدث عن كيانات موجودة على الدوام، بل عن

عمليات مستمرة. إن ما وصفته في هذا الفصل هو العلاقة القصدية بين العمليات الشخصانية أنطولوجيا وبين الموضوعات والظروف التي تصورها.

7 - **المحدّدية.** يفضي الإدراك إلى المحدّدية بطريقة لا تفعلها التمثيلات. يقول لايبنتز Leibniz إن الحقيقة هي ما يمكن تحديده بالكامل. إذا كان لدي اعتقاد بأن سالي ذات شعر بني، فهذا الاعتقاد يمثل العالم بطريقة غير محدّدة (indeterminate). ما الدرجة الدقيقة من اللون البني؟ ما الملمس الدقيق لدرجة اللون البني؟ شعر سالي الفعلي محدّد (determinate) في كل معالمه، لكن التمثيل في صورة الاعتقاد ليس محددا بهذه الطريقة. ولكن عندما أرى سالي أمامي بالفعل في وضح النهار ومن مسافة قريبة، فمن الممكن ملء كثير من هذه التفاصيل. ليست هذه سمة عرضية؛ فهي مستمدة من الطابع التصويري للقصدية. لماذا؟ لأن الطبيعة التصويرية للقصدية تعطينا الواقع نفسه؛ نحن لا نتعامل مع تمثيل للواقع، بل مع العالم الحقيقي من خلال التجارب الواعية المتعلقة به. تمثل التجربة الإدراكية الواعية الطريقة الأساسية التي نحصل بها على ذلك الوصول إلى العالم الحقيقي. نحن ندرك موضوعات وظروف العالم الحقيقي بطريقة تُملأ بها التفاصيل الناقصة. دائما ما تكون الأوصاف اللفظية غير محددة لأن المصطلحات العامة المستخدمة في الوصف، مثل «سالي ذات شعر بني» أو «رأيت وردة حمراء،» تستوعب المحدّد وتضمه إلى الفئة العامة. ما قيل لنا هو أن شعر سالي والوردة يشبهان الأشياء البنية والحمراء الأخرى، ولكن عندما أرى وردة حمراء بالفعل، فإنني أرى كيف تبدو، فأنا أراها.

لا يمكن للتجربة البصرية أن تكون محدّدة تماما، لأنها ليست الواقع نفسه. بل هي تصوير لبعض جوانب الواقع، ولكن ليس كلها. وسوف يكون غير محدد بطرق مختلفة. على سبيل المثال، لا يستطيع البشر رؤية الألوان تحت الحمراء وفوق البنفسجية للموضوع الذي ندركه، بسبب القيود المفروضة على جهازنا الإدراكي. ثمة قيود إضافية على مبدأ المحدّدية، وهي الحالات التي تكون فيها رؤيتي ضبابية، حيث لا يمكنني التركيز؛ أشعر بمرض ما في عيني، إلخ. ولكن لاحظ أن جميع هذه الحالات تُعايَش باعتبارها معيبة، أو منحطة، أو غير حقيقية، أو مرضية بطرق عينية مختلفة.

في الرؤية الطبيعية السليمة والمثالية، يصوّر لك الواقع باعتباره محدّدا، على رغم أنه حتى هذه الحالات تكون مقيدة بحيث لا تعرض القصدية الإدراكية سوى جوانب معينة منها فقط.

إن ما أجد صعوبة في التعبير عنه هنا هما حقيقتان: أن الواقع نفسه محدّد، كما أخبرنا لايبنتز، وأن التصوير الإدراكي للواقع لا يعرضه إلا باعتباره محدّدا. إن التجربة الإدراكية للطاولة تصورها على أنها محدّدة بطريقة تجعل الاعتقاد المتعلق بالطاولة لا يصورها على أنها محدّدة، ويرجع ذلك إلى أن التجربة البصرية تصوّر الطاولة في حين أن الاعتقاد يمثّل الطاولة فقط. وهذه نقطة بالغة العمق بخصوص الرؤية واللمس؛ فهما يمنحاننا إمكانية الوصول المباشر إلى الموضوعات والظروف. في الحالات غير المرضية، فإنهما يمنحاننا وصولا مباشرا إلى الطبيعة المحدّدة للواقع بحيث تكون التجارب نفسها في هذا المعنى محدّدة: فهي تفرض شروط إشباعها باعتبارها محدّدة بالكامل بطريقة ليست من سمات التمثيلات اللفظية أبدا. يعني القول: «إنه بني» يترك وراءه نطاقا. لكن رؤية اللون البني نفسه لا تترك وراءها نطاقا بهذه الطريقة. وحتى الصور المرئية لا تملك تلك الدرجة من المحدّدية.

يمكننا أن نرى هذا بصورة أفضل إذا قارنا البصر واللمس بالسمع والتذوق، والشم. صحيح أنه في حالة السمع تصوّر لك مباشرة إحدى الظواهر الفيزيائية في العالم، وهي الصوت، ولكن مع ذلك فالصوت لا يُسمع من قبلك باعتباره خصائص لموضوع مادي. أنت تعرف بالطبع، من الناحية النظرية، أن الصوت يتألف في الحقيقة من موجات صوتية، لكن الطريقة التي يُصوّر بها لك ليست كحركات موجية في الهواء ولكن كظاهرة تأتي من دون أي وزن أو أبعاد خاصة محدّدة. وبالمثل، ففي حالة الروائح والأذواق، أنت تعلم على نحو مستقل بأن الرائحة تتكون من مجموعات من الجزيئات التي تحفّز النهايات العصبية في الأنف، لكنك لا تُعايشها هكذا؛ بل تعايشها باعتبارها ظاهرة مادية موضوعية أنطولوجيا، لكنها تفتقر إلى صفات مميزة للموضوعات المادية. إنها لا تزن شيئا، ولا يمكنك الجلوس عليها، ولا يمكن أن تدق مسمارا فيها.

لتلخيص خصائص المُدركات الواعية التي تميزها عن غيرها من أشكال القصدية، فهي تصويرية وليست تمثيلية، وتُعايش على أنها ناجمة عن الموضوعات أو

غيرها من شروط الإشباع، وتُعايش على أنها غير قابلة للفصل، وهي دليلية، ولها استمرارية، ولديها محدّدية غير ممكنة في التمثيلات، مثل الجمل. (من الجدير بالذكر بين قوسين أن المقاصد الواعية الجاري تنفيذها تمتلك هذه السمات نفسها، لكن مع اتجاه معاكس لكل من المطابقة والعلاقة السببية. عندما أرفع ذراعي قصديا، فإن مقصدي الجاري تنفيذه يكون تصويريا، وسببيا، وغير قابل للفصل، ودليليا ومستمرا، ومحدّدا).

ثالثاً: الرؤية والخلفية: عليك أن تتعلم كيف ترى

هناك مفهوم شائع حول الإدراك البصري، والذي هو خطأ بشكل واضح. وهو المفهوم الذي يرى أن الرؤية ما هي إلا استقبال سلبي للمحفزات وإنتاج للتجارب البصرية من قبل الجهاز البيولوجي - العصبي. وفقا لهذا المفهوم، فإن شخصين يمتلكان المعدات البصرية البيولوجية - العصبية السوية ويتعرضان للمحفزات نفسها سيريان الشيء نفسه تقريبا. نحن نعلم أن هذا المفهوم غير صحيح بسبب الدراسات التي أُجريت على المرضى الذين ولدوا عميانا أو أُصيبوا بالعمى في سن مبكرة للغاية، واستُعيدت قدرتهم على الإبصار جراحيا في وقت لاحق. لم تكن لديهم رؤية طبيعية. وعلى العكس من ذلك، يبدو أنه خلال المراحل المبكرة من نموه، يخضع الجهاز البصري للطفل، جنبا إلى جنب مع بقية دماغه، لتغيرات هائلة في استجابته للمحفزات، مما يمكّن ما نعتبره رؤية سوية. ربما كان إيدلمان Edelman محقا في التفكير في الدماغ كآلية انتقائية (selectional)، حيث يتخلص الدماغ في السنوات الأولى من العصبونات (neurons) بمعدل سريع للغاية[6]. نحن لا نفهم التفاصيل، لكن الدماغ يتعلم كيف يرى بصورة طبيعية من خلال تعزيز بعض المسارات البصرية وإلغاء الأخرى. تمثل هذه مشكلة لخبراء البيولوجيا العصبية، لكن لها أهمية فلسفية لأنها حجة قاطعة ضد فكرة أنه مادام الجهاز البصري سليما، فستعايش التجارب نفسها مثل غيرك من الأشخاص الذين يمتلكون أجهزة بصرية سليمة، في ظل المحفزات نفسها أو ما يعادلها.

وما نجده من المثير للاهتمام بالقدر نفسه من وجهة نظرنا الحالية، هو الطريقة التي يمكن أن تؤثر بها التجارب الثقافية والتعليمية والنمائية في قدراتك البصرية.

من أمثلة ذلك الطريقة التي يستجيب بها الأشخاص المختلفون ذوو الخلفيات الثقافية المختلفة لنفس المحفز، مثل العمل الفني نفسه. على سبيل المثال، أعتقد أنه بمجرد التدقيق في لوحات فان غوخ والتفكير فيها بعمق شديد، فإن العالم لن يبدو كما كان مطلقا. فمثلا، في ملحق الصور بعد صفحة 230، أعرض (إحدى نسخ) لوحته الشهيرة «الليلة ذات النجوم» (اللوحة 1). أعتقد أنك إذا تأملت فيها، فسيؤثر ذلك في إدراكك لسماء الليل. إن الصورة هي في الواقع تمثيل لليلة تتلألأ فيها النجوم، لكن شروط إشباع الصورة ليست أنه ينبغي إمكان تفريقها إدراكيا عن الليلة ذات النجوم؛ فليس من المفترض بها أن تكون مثل صورة فوتوغرافية.

وبدلا من ذلك، فإن غوخ يدعونا إلى أن نرى سماء الليل كأنها بهذه الطريقة. إنها حالة من «رؤية الشيء كـ» seeing - as، وسأشرح لاحقا في هذا الفصل والفصل الرابع لماذا ينبغي أن تكون كل رؤية بهذه الطريقة.

في كثير من الأحيان، تؤثر التمثيلات البصرية في طرقنا في إدراك الحقيقة التي يفترض أنها تمثلها. ومن الأمثلة الشهيرة، والمعروضة أيضا في قسم اللوحات الملونة، بورتريه بيكاسو لغيرترود شتاين Gertrude Stein (اللوحة 2). عندما شاهدتها السيدة لأول مرة، اعترضت قائلة: «لكن الصورة لا تشبهني». قال بيكاسو: «ستشبهك يا غيرترود. ستصبحين مثلها». أنا أعتبر أن جزءا مما يعنيه بهذا هو أن الناس سينظرون إليها فيما بعد على أنها المرأة المرسومة في اللوحة، وأن إدراكهم لها سيتأثر بالصورة[7].

سأطرح توضيحات على الطريقة التي تؤثر بها الخلفية في مفهومنا من خلال مثالين من فيرمير Vermeer وتيربورش Terborch (انظر اللوحتين 3 و 4 في ملحق الصور). هناك لوحات شهيرة لفيرمير في متاحف برلين، والتي تخضع لتفسيرات مختلفة. في أثناء دراستي في برلين، كان مكتبي يبعد مسافة خمس دقائق سيرا على الأقدام عن متحف داهليم (Dahlem Museum)، ولذا فقد أُتيحت لي الفرصة لدراسة هذه اللوحة من كثب طوال عدة أسابيع[8]. تظهر اللوحة رجلا وامرأة في محيط قاسٍ إلى حد ما ولكنه مع ذلك أنيق. تشرب المرأة النبيذ من كأس؛ فيما يقف الرجل معتمرا قبعته، وهو يمسك بإبريق من النبيذ في يده اليمنى وينظر إلى المرأة. يرد شرح أكاديمي معياري للوحة في كتاب «فيرمير» لمؤلفه آرثر ك. ويلوك

Wheelock، الابن، والذي كتب قائلا، في معرض المقارنة بين فيرمير وبيتر دي هوتش de Hooch:

> هناك فرق كبير بين لوحة «كأس النبيذ» وبين نماذج دي هوتش الأصلية: يتسم الديكور الداخلي في لوحة فيرمير بكونه أكثر أناقة. ترتدي الشخصيتان ملابس أنيقة، وتغطي الطاولة سجادة متقنة الصنع، وتحتوي النافذة على شعار النبالة، كما أن الصورة المعلقة على الجدار الخلفي لها إطار مذهب. وكذلك فإن سلوك الرجل والمرأة لائق لدرجة لا يمكن معها استنباط أي آثار صريحة للحب، مثل تلك التي قد يفترضها المرء في ظل وجود العود وكأس النبيذ[9].

وكما قلت، لقد بحثت طويلا ومليّا في هذه الصورة، وأعتقد أن تفسير ويلوك خطأ. تظهر الصورة مشهدا نمطيا للإغواء (seduction). الرجل، باختصار، يحاول أن يجعل تلك الفتاة ثملة.

بصورة أو بأخرى، فقد وجِد معظمنا في هذا المشهد. كيف أعرف أنني محق وويلوك مخطئ؟ لا أدري. ما أجادل به هو أن تفسير أي تجربة بصرية، وخصوصا تفسير عمل فني، يمثل وظيفة للجهاز المفاهيمي الذي يجلبه المفسّر إلى التجربة. في حالتي، تختلف قراءتي للصورة جذريا عن قراءة ويلوك.

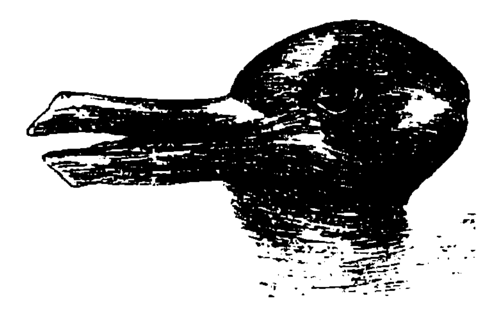
هناك مثال آخر، أكثر إثارة، على التفسيرات المختلفة للمحفّز نفسه والذي تزودنا به لوحة تيربورش الشهيرة «العتاب» The Admonition. هناك إصدارات مختلفة من هذه الصورة، وأعتقد أنني رأيت اثنتين منهما على الأقل. في كلتا الحالتين، نجد تيربورش حريصا على إظهار قدرته الرائعة على الرسم، والتي تتجلّى في رسمه لطيات ثوب المرأة. تُظهر اللوحة رجلا يجلس بجوار امرأة مسنة أمام طاولة، وهما يواجهان امرأة أصغر سنا بكثير، والتي تدير ظهرها لنا. إن العنوان التقليدي للوحة هو «العتاب»، أو في بعض الأحيان «عتاب الوالدين». وفقا للتقاليد، تُظهر اللوحة رجلا يعاتب ابنته على بعض المخالفات التي لا تتضح في اللوحة. تدفعنا اللوحة إلى التفكير في أن الأم تشعر بالحرج نوعا ما من هذا، لأنها تنظر إلى أسفل وتحدق في كأس النبيذ الذي تحمله. وصف شخص في مكانة غوته Goethe اللوحة على النحو التالي:

> في المثال الثالث، اختاروا اللوحة المعروفة باسم «التلقين الأبوي» Instruction Paternelle لجيرالد تيربورش، ومن لا يعرف صفائح ويلي النحاسية الرائعة في هذه اللوحة؟ [من لا يعرفها في الواقع؟] يجلس والد نبيل أشبه بالفرسان وهو يضع ساقا على الأخرى، ويبدو أنه يؤنب ابنته الواقفة أمامه. أما ابنته، تلك الشخصية الرائعة الواقفة في فستان من الساتان الأبيض الذي ينساب في طيات وفيرة، فلا تُرى إلا من الخلف، لكن يبدو أن وضعيتها توحي بأنها تكبح جماح نفسها. يمكننا أن نرى أن العتاب ليس عنيفا أو مُخزيا من تعبيرات الأب وجلسته، وبالنسبة إلى الأم، يبدو أنها تخفي حرجا طفيفا من خلال النظر إلى أسفل إلى كوب النبيذ الذي تشرب منه[10].

إنني أختلف تماما مع تفسير غوته، وأعتقد أنه من المرجّح أن يتفق معي المعلقون اللاحقون. لا يؤنب الرجل المعني الفتاة؛ بل يتفاوض مع صاحبة الماخور على الثمن الذي سيدفعه في الفتاة. في نسخة سابقة واحدة على الأقل من تلك اللوحة، كان الرجل يحمل عملة معدنية في يده بالفعل. بإلقاء نظرة فاحصة على المشهد، خصوصا في وجود سرير كبير في الخلفية، والجاذبية المذهلة لزي المرأة وصغر سن الزوج والأب المفترض، سنجد أن العوامل كلها تشير إلى أنها ليست حالة تنطوي على أب وأم، وابنة، بل على صاحبة ماخور، وعاملة لديها، وعميل محتمل. مرة أخرى، لا توجد وسيلة لإثبات أن تفسيري هو الصحيح وأن تفسير غوته خطأ، لكني أعتقد أن النقطة التي أحاول إثباتها صارت واضحة. ليس الأمر جدالا بيني وبين غوته، بل محاولة لإظهار كيف أن المحفّز البصري نفسه سينتج استجابات مختلفة تماما لدى الأشخاص اعتمادا على القدرات الخلفية التي يجلبونها للتأثير في التجربة.

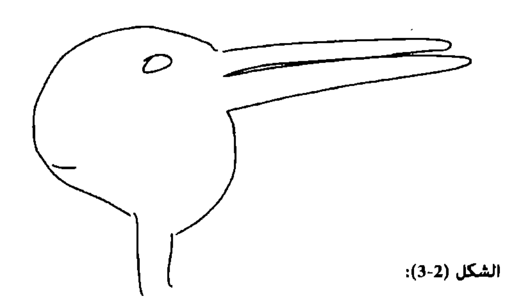
تؤدي بنا كل هذه الأفكار إلى نقطة أعمق بكثير، والتي ينبغي شرحها بكل وضوح. في كتاب «التحقيقات»[11]، تسبب فيتغنشتاين في شهرة ظاهرة «رؤية الشيء ك»، كما يتضح من مثال البطة والأرنب الذي استعاره من جاسترو[12]. إن الظاهرة التي وصفها فيتغنشتاين بـ «رؤية الشيء ك»، والنقطة التي توصل إليها، في هذه الحالة، هي أنك تستطيع أن ترى الشكل نفسه إما باعتباره بطة أو أرنبا. تنبع الأهمية الفلسفية لذلك من حقيقة أن المحفّز يظل ثابتا. تمثل هذه حقيقة

جديرة بالملاحظة: فالمحفز نفسه تماما يمكنه أن ينتج تجارب شديدة الاختلاف، على رغم أن المرء لا ينخدع أو يعاني أي فشل آخر في الإدراك البصري - فليس هناك أدنى احتمال للهلوسة أو الضلالات، أو الوهم، إلخ. النقطة التي أود تأكيدها الآن هي أن كل رؤية هي «رؤية للشيء ك»، ولا بد أنها كذلك بسبب قصدية التجربة البصرية.



الشكل (2-2):

القصدية البصرية مسألة تتعلق بالكامل بالتصويرات (presentations)، والتصويرات هي نوع فرعي من التمثيل، ويندرج التمثيل دائما تحت بعض الجوانب أو غيرها. من المستحيل تمثيل أو تصوير شيء ما ببساطة (tout court) - فالمرء يفعل ذلك دائما في أحد الأشكال أو الآخر. إن رسم جاسترو، والذي رأيته في الواقع في المجلة الأصلية، وصار الآن متاحا بسهولة على شبكة الإنترنت، يشبه في الواقع إما بطة وإما أرنبا. لكن الرسم الدائي المقابل يُظهر الالتباس نفسه بالتحديد: إما أرنبا ينظر إلى أعلى باتجاه اليسار أو بطة تنظر إلى اليمين. وهذا يوضح نقطة أخرى حول



الشكل (3-2):

التجربة البصرية، فالدماغ لديه قدرة هائلة على أخذ المحفزات المنحطة لكي ينتج منها تجربة بصرية ذات شروط إشباع محددة للغاية. لا يبدو الرسم البدائي الذي رسمته شبيها فعلا بأي من البطة أو الأرنب، ولكن من السهل جدا أن تراه كأيهما.

رابعاً: ما الذي حدث للبيانات الحسية؟

ماذا إذن عن وجود البيانات الحسية؟ هل هناك مثل هذه الأمور؟ طُرحت فكرة وجود بيان حسي لتوفير موضوع للوعي الإدراكي. يبدو أن للحجة السيئة، بأشكالها المختلفة، نتيجة مفادها أن المرء لا يرى الموضوعات والظروف في العالم أبدا، بل يرى التجارب الشخصانية الخاصة بالمرء فقط. هناك حاجة إلى مصطلح عام لكي يبدو أن مفهوم «البيانات الحسية» يؤدي الغرض منه.

ولكن إذا كُشِف زيف الحجة السيئة، فماذا سيحدث للبيانات الحسية؟ هل هي موجودة؟ كما جرت العادة في الفلسفة، فإن الجواب هو أن كل هذا يتوقف على ما تعنيه بمصطلح «البيانات الحسية». إذا كان المرء يعني بـ«البيانات الحسية» التجارب الإدراكية الواعية، فإن البيانات الحسية موجودة بالطبع. ولكن إذا كان السؤال يعني: هل هناك تجارب إدراكية واعية هي موضوعات الإدراك؟ فسيكون الجواب بالنفي. إن القول بأنها تُدرك يعني تقرير صحة استنتاج الحجة السيئة.

لكنه من المضلل أن نطلق عليها اسم البيانات الحسية، لأنها، أولا، ليست موضوعات الإدراك؛ فهي المدركات (perceivings) نفسها. ثانيا، هي ليست، بالطريقة المعتادة، بيانات أصلا. توحي فكرة «البيان» (datum) بوجود نوع من الأدلة. ولكن، على سبيل المثال، إذا كنت أنظر إلى الحاسوب الموجود أمامي، فليست لدي أدلة على وجود حاسوب هناك، بل إنني أرى بالفعل أن حاسوبا هناك.

هناك تناظر مثير للاهتمام مع مفهوم «الكيفيات المحسوسة» (qualia). بما أن جميع التجارب الواعية نوعية، فليس هناك مغزى من طرح مفهوم الكيفيات المحسوسة. وبالمثل، ففي فكرة البيانات الحسية، فيما أن جميع التجارب الإدراكية الواعية هي تجارب واردة من الحواس، يبدو من نافلة القول أن نطرح مفهوما خاصا للبيانات الحسية.

خامساً: الدماغ في وعاء

هناك تجربة فكرية شائعة في الفلسفة، وهي أن تتخيل أن كل تجارب المرء تُعايش بواسطة دماغ في وعاء. لا يكون للتجربة الفكرية مغزى إلا من منظور المتكلم (first - person)، لذلك دعونا نجربها من هذا المنظور. أنا جالس الآن في مكتبي في حرم جامعة كاليفورنيا. لدي سلسلة كاملة من التجارب الناجمة عن مؤثرات خارجية، والتي تسبب بدورها العمليات البيولوجية العصبية التي تسبب تجاربي الشخصانية النوعية. يطلب مني خيال «الدماغ في وعاء» أن أتخيل أنني أعايش تجارب مثل هذه بالضبط، أي لا يمكن تفريقها نوعيا عن هذه في جميع جوانبها، لكنني في الحقيقة لا أجلس في بيركلي. يوجد دماغي في وعاء من المغذيات في مكان ما في ولاية مينيسوتا في القرن الخامس والعشرين، وأُغذّى باستخدام برنامج حاسوبي مصمم بشكل جيد جدا مع مجموعة من المحفزات التي من شأنها جعل تجاربي غير قابلة للتفريق عن تجارب شخص يعيش بالفعل في بيركلي، كاليفورنيا، في القرن الحادي والعشرين. هل يمكن أن نتخيل شيئا كهذا؟ أعتقد أنه ممكن تماما، لسبب بسيط جدا: نحن في الحقيقة أدمغة في أوعية. الجمجمة هي وعاء قحفي مصنوع في معظمه من الكالسيوم، لكنها شبه كروية وتؤوي الدماغ. يرجع كامل الفرق بينها وبين «الدماغ في وعاء» المتخيّل إلى حقيقة أن الوعاء الفعلي لدماغي يوجد في جسدي، والإشارات التي يتلقاها تصل إلى نهايات الأعصاب الطرفية ومن ثم تمر عبر الجسم. لكن مغزى التجربة الفكرية هو ببساطة أن نتخيل أن المرء يمكنه التعرض لمحفزات لا يمكن تفريقها عن هذه مطلقا، وعمليات دماغية مثل هذه بالضبط، وتجارب نوعية مثل هذه تماما، في حين أنه لا يوجد في هذا الجسم الموجود في هذه البيئة.

يستند فيلم الماتريكس The Matrix إلى فرضية مماثلة، فيتخيل أن مجموعات من الناس تخضع لمؤثرات اصطناعية من شأنها أن تجعل تجاربهم غير قابلة للتفريق عن واقع الحياة.

تمثل حقيقة أن الملايين من الناس تمكنوا من فهم الفيلم دليلا على الأقل على أن هذا التخيّل مفهوم، وأنه منطقي حتى لو كان مجرد تخيّل مبني على الخيال العلمي.

كل ما يلزم لتفعيل الخيال هو الافتراض بأن جميع تجاربنا الواعية، في أي لحظة بعينها، ناتجة عن عمليات تدور في الدماغ. من حيث المبدأ، بوسع المرء على الأقل أن يمر بتلك العمليات من دون أي اتصال مع العالم الخارجي من النوع الذي يستمتع به المرء الآن. في الواقع، وبالمعنى الدقيق للكلمة، فإنك لا تحتاج حتى إلى تلك الافتراضات: فكل ما تحتاج إليه هو افتراض أنه في أي تجربة واعية بعينها، فمن الممكن التمييز بين الأنطولوجية الموضوعية التي يدركها المرء، أو يعايشها، وبين الأنطولوجية الشخصانية لتجارب المرء الواعية. إذا وافقت على أنه من الممكن التوصل إلى هذا التمييز، فسيترتب على ذلك أنه من الممكن أن نتخيل حالة يوجد فيها انفصال جذري بين الأنطولوجية الموضوعية والأنطولوجية الشخصانية.

أعتقد أن تخيّل الدماغ في وعاء يمثل تذكيرا مفيدا للفرق الأنطولوجي بين الأنطولوجية الشخصانية الناتجة في جهازنا العصبي والأنطولوجية الموضوعية التي يمكننا الوصول إليها من خلال الوسائل الإدراكية وغيرها. وعلى أي حال، فنادرا ما أحتكم إلى هذا التخيّل لأنه يُساء فهمه باستمرار. يظن الناس أحيانا أنك إذا نظرت إلى التخيّل باعتباره مفهوما على الأقل، فأنت مقتنع ببعض أوجه الارتياب الشكوكية بشأن ما إذا كنا حقا أدمغة في أوعية. ليس لدي مثل هذه الشكوك، فليس هناك أي مغزى معرفي على الإطلاق في استخدامي لتخيّل الدماغ في وعاء. سأستغل تخيّل الدماغ في وعاء في الفصلين الرابع والخامس، عندما نناقش كيف أن الأنطولوجية الشخصانية لتجاربنا الخام تحدّد شروطا معينة للإشباع وليس غيرها. يتمثل مغزى هذا التخيّل في التوضيح المبين للفرق بين الأنطولوجية الشخصانية للوعي الإدراكي الموجودة بأكملها في الرأس وبين الأنطولوجية الموضوعية للعالم الحقيقي، والتي ندركها في الوعي الإدراكي.

سادساً: الاستنتاج

لقد حققت الآن الأهداف الرئيسية التي وضعتها لنفسي في الفصلين الأولين. لقد كشفت المغالطة وراء الحجة السيئة لرفض الواقعية المباشرة وقبول منظور البيان الحسي. لقد طرحت ادعاء قويا، على رغم أنه لم يُثبَت بالكامل حتى الآن، والذي مفاده أن هذه هي أكبر كارثة في نظرية المعرفة على مدى القرون الأربعة الماضية.

والأهم من ذلك أنه ضمن هذا الفصل، عرضت ما أعتقد أنه التفسير الصحيح للإدراك الذي يؤكد القصدية التصويرية للتجربة الإدراكية.

هناك عدد من الأسئلة المهمة بشأن قصدية التجربة الإدراكية، والتي لم أناقشها بعد ولكنني سأناقشها في الفصول اللاحقة. على وجه التحديد، لم أناقش بعد كيف تعدل الفينومينولوجيا الخام للتجارب الشخصانية المضمون القصدي الثري. سيكون هذا موضوع الفصلين الرابع والخامس. وكذلك فقد كنت معنيا في الأغلب بإدراك الأشياء على أنها تنتمي إلى نوع معين، ولكن ليس بإدراكها بوصفها رموزا محددة. هذه مسألة ليست بالتافهة، والتي أسميها في القصدية «مشكلة الخصوصية»، وسأناقشها في الفصل الخامس.

3

مزيد من الإسهاب في الحجة ضد الحجة السيئة

«احذر دائما مما يعتبره الفيلسوف أمرا مفروغا منه، وبالتالي فهو من الوضوح بحيث لا يستحق محاولة إثبات صحته».

يتمثل هدف هذا الفصل في توفير عدد كبير من التفاصيل التي استُبعدت من التفسير حتى الآن. لست على علم بالصالح أو الطالح، لكن الفلسفة الجيدة تكمن في التفاصيل. في الفصل الأول طرحت ادعاء قويا للغاية، وهو أنه من الناحية التاريخية، كانت جميع الحجج ضد الواقعية المباشرة، أو على الأقل جميع تلك المعروفة لي، تستند إلى المغالطة نفسها: مغالطة الالتباس التي تتجلى في الحجة السيئة. لن أراجع كامل تاريخ هذا الموضوع، لكنني سأقتطف عددا من الأمثلة من كل من النصوص الكلاسيكية وتلك الأحدث منها. يمكنك أن تختبر بنفسك إن كانت الحجج

التي أطرحها ضد هذه الأمثلة صالحة للتطبيق على أمثلة أخرى. أعتقد أنه يمكن تطبيقها عليها جميعا. لو كنت قد اقتنعت بما قلته عن كون الحجة السيئة واسعة الانتشار، وغير صالحة، وذات أهمية حاسمة تاريخيا، لكنك تجد تاريخ الفلسفة مملا، فبإمكانك تخطي هذا الفصل والانتقال إلى الذي يليه. ظلت الحجة السيئة باقية في صورة مقلوبة رأسا على عقب في الفَصْلِية المعاصرة. تقول النسخة الكلاسيكية إنه بسبب كون الحالة الجيدة والحالة السيئة متماثلتين معرفيا، فلا بد من خضوعهما للتحليل نفسه.

في الحالة السيئة، نحن لا نرى سوى البيانات الحسية، وبالتالي ففي الحالة الجيدة نحن لا نرى إلا البيانات الحسية فقط. يتقبل المنادي بالفَصْلِية (Disjunctivist) هذه الحجة باعتبارها صحيحة لكنه ينكر الفرضية الأولى، والقائلة إن الحالة الجيدة والحالة السيئة متماثلتان معرفيا. لكنه، بالتالي، يتقبل أسوأ سمات الحجة السيئة، وهي أنه إذا كانت الحالة الجيدة والحالة السيئة متماثلتين معرفيا، فإن الواقعية الساذجة خاطئة[1]. من ادعاءاتي الرئيسة في هذا الكتاب أنك بمجرد أن تكتشف مغالطة الحجة السيئة، فسيمكنك أن ترى أن التجربة في كل من الحالة الجيدة والحالة السيئة لها المضمون المعرفي نفسه، وكذلك أن الواقعية المباشرة صحيحة. يتمثل الافتراض النمطي في المبدأ الفَصْلِي في أنه إذا كان هناك مضمون مشترك بين الحالتين الجيدة والسيئة، أي ثمة «أعلى عامل مشترك» على حد تعبير ماكدويل[2] McDowell ، فإن هذا المضمون المشترك سيكون هو موضوع الإدراك وبالتالي فإن الواقعية الساذجة خاطئة.

أولا: أمثلة كلاسيكية على الحجة السيئة

ليس من المستغرب أن توجد صيغ مختلفة من الحجة السيئة، لكن السمة المشتركة السائدة بينها هي الخلط بين المعنى القصدي لـ«واع بـ»، وغيره من التعبيرات المشابهة، وبين المعنى البنيوي للتعبيرات نفسها. يتمثل جوهر الحجة السيئة في التعامل مع التجربة نفسها كموضوع، أو كموضوع محتمل، للوعي الإدراكي بالمعنى الذي تكون فيه الموضوعات الحقيقية في العالم عند إدراكها هي موضوعات الوعي الإدراكي. سأبدأ بحالة كلاسيكية من بيركلي. إنه يستخدم الأولى من بين «المحاورات

الثلاث»، بين هيلاس Hylas وفيلونوس Philonus، لإثبات أن كل ما ندركه هو أفكارنا الخاصة. لتحقيق ذلك، فهو يستعرض العديد من صيغ ما أطلقت عليه اسم الحجة السيئة. وهو يعرّف مفهوم «الأشياء المحسوسة» (sensible things) بأنها «فقط تلك التي تُدرك على الفور عن طريق الحس»[3]. وعلى الصفحة نفسها، يقول لنا إن الأشياء المحسوسة تتكون من «صفات محسوسة». وبالتالي فإن الأشياء المحسوسة لا تعدو كونها كثيرا من الصفات المحسوسة أو توليفات منها. وفي استخدام «على الفور»، فهو يعني من دون أي استنتاجات. على سبيل المثال، عندما أرى أمامي مفرشا أحمر، فأنا لا أستنتج أنه أحمر، بل أرى أنه أحمر. وبهذا المعنى، يعد الاحمرار صفة محسوسة بالنسبة إلى بيركلي. أعتقد، حتى الآن، أن القارئ سيدرك أن مفهوم «الإدراك الفوري» يخضع بالفعل للالتباس الذي لفتُّ الانتباه إليه، أي اللبس بين كون «الإدراك» متطابقا مع موضوع الإدراك، وبين كون «الإدراك» حالة قصدية لها موضوع للإدراك يعمل كموضوعها القصدي. وفيما يلي مقطع شهير من بيركلي:

> فيلونوس: عندما تقترب بيدك من النار، هل تشعر بإحساس بسيط واحد منسجم أو بإحساسين مختلفين؟
>
> هيلاس: لا أشعر إلا بإحساس واحد فقط.
>
> فيلونوس: ألسنا نحس بالحرارة بصورة مباشرة؟
>
> هيلاس: أجل.
>
> فيلونوس: والألم؟
>
> هيلاس: حقا.
>
> فيلونوس: إذا كان إحساسنا بكل من الحرارة والألم يقع في اللحظة نفسها وبطريقة مباشرة، وإذا كانت النار تؤثر فيك تأثيرا واحدا وتقدم لك صورة حية بسيطة أو غير مركبة، فينتج من ذلك أن هذه الصورة البسيطة الواحدة نفسها تتمثل في الحرارة الشديدة المُدرَكة إدراكا مباشرا وفي الألم الذي تُحدثه؛ وتبعا لذلك فإن الحرارة الشديدة المُدرَكة بصورة مباشرة ليست شيئا آخر مختلفا عن نوع معين من الألم[4].

ويخلص هنا إلى أن الحرارة الشديدة ليست ظاهرة موضوعية أنطولوجيا بل توجد جميعها كتجربة تدور في العقل.

وهو يوسع نطاق هذه الحجة لتشمل الأشكال المختلفة من جميع «الصفات الملموسة». تُعد هذه الحجة مثالا جميلا على مغالطة الالتباس في الحجة السيئة. ينطوي «المُدرك إدراكا مباشرا» على معنيين مختلفين، يكون في الأول ما يُدرك بصورة مباشرة عبارة عن حالة موضوعية أنطولوجيا لسير الأمور في العالم، في هذه الحالة الحرارة الناجمة عن نار حقيقية. هذا هو المعنى القصدي لعبارة «مُدرك إدراكا مباشرا»، وبهذا المعنى تكون الصفة المدرَكة موضوعية أنطولوجيا. وفي المعنى الآخر لعبارة «مُدرك إدراكا مباشرا»، يكون ما يُدرك بصورة مباشرة هو الإحساس نفسه، أي الإحساس المؤلم الناجم عن الحرارة. هذا هو المعنى البنيوي لعبارة «مُدرك إدراكا مباشرا»، وبهذا المعنى تكون الخاصية المدرَكة شخصانية أنطولوجيا. يبدأ بيركلي بأول هذين المعنيين في فكرته عن «المُدرك إدراكا مباشرا»، لكنه بعد ذلك يستخدم الالتباس لإثبات أن كل ما ندركه هو تجارب شخصانية أنطولوجيا. لا أظن أن المغالطة يمكن أن تكون أكثر وضوحا من هذا، وفي الحقيقة أن المحاورة الأولى بأكملها تتكون من تطبيقات متكررة لهذه المغالطة.

يتضح الالتباس الذي استشهدت به في كتابات هيوم أيضا. في الفقرة الأولى من كتابه «الرسالة»، يستهل هيوم الكتاب بالجملة التالية: «تنقسم جميع مدركات العقل البشري إلى نوعين منفصلين، وهما اللذان سأطلق عليهما اسم الانطباعات والأفكار». يمكن أن يعني مفهوم الإدراك إما المضمون الإدراكي لتجربة ما أو للشيء المُدرَك، ونحن نعرف بالفعل أنهما، على الترتيب، المعنى البنيوي والقصدي للفعلين (verbs) المقابلين. في معنى المضمون القصدي الإدراكي، يمكنني في الواقع أن أقسّم - على الأقل لأغراضنا هذه - تجاربي الإدراكية إلى انطباعات وأفكار. تشمل الانطباعات التجارب الإدراكية الفعلية، مثل الأحاسيس؛ فيما تشمل الأفكار موضوعات مثل الصور الذهنية. ولكن إذا كنا نتحدث عن الموضوعات المدرَكة، فإن «مدركات» عقلي لن تتضمن انطباعات ولكن موضوعات مثل الأشجار، والجبال، والحجارة وغيرها من الظواهر الموضوعية أنطولوجيا. يعتبر هيوم أنه من المفروغ منه أنني عندما أدرك الأشجار والجبال، فإن ما أدركه في الواقع هو انطباعاتي الخاصة. لكن ذلك ينطوي بالفعل على المغالطة التي نتحدث بشأنها، لأن الانطباعات هي دائما شخصانية أنطولوجيا، في حين أن الأشجار والجبال موضوعية أنطولوجيا. لتوضيح

مظاهر المغالطة في كتابات هيوم، أود مراجعة المقطع الذي ذكرته من قبل، إذ إنني لا أرى بديلا لتحليل النص (explication de texte).

> «سيكون من المناسب أولا أن نلاحظ عددا قليلا من تلك التجارب، التي تقنعنا بأن مدركاتنا ليس لها أي وجود مستقل. عندما نضغط إحدى عينينا بواسطة إصبع، فنحن ندرك مباشرة أن جميع الموضوعات تصير مزدوجة، وبالتالي يُنزع نصفها من موضعها العادي والطبيعي. ولكن لأننا لا نعزو لكل من هذين المدركين وجودا مستمرا، ولأن لكليهما الطبيعة نفسها، فنحن ندرك بوضوح أن جميع مدركاتنا تعتمد على أعضائنا، وعلى رغبات أعصابنا وغرائزنا الحيوانية»[5].

ما الذي يعنيه «الإدراك» في هذا المقطع؟ أعتقد أنه ملتبس على نحو منهجي. يخبرنا هيوم بأنه يعني «جميع الموضوعات التي ندركها» في الجملة الثالثة. لكن تعبير «جميع الموضوعات التي ندركها» نفسه، بطبيعة الحال، هو في حد ذاته ملتبس. يعني هيوم أنه يشمل ما نفكر فيه عادة بوصفه موضوعات مادية في العالم الخارجي، كما تُظهر في الحجة التالية. وهو يقول: «عندما نضغط إحدى عينينا بواسطة إصبع، فنحن ندرك مباشرة أن جميع الموضوعات تصير مزدوجة، وبالتالي يُنزع نصفها من موضعها العادي والطبيعي». وهو هنا يعني «بالموضوعات» أشياء مثل الكراسي والطاولات؛ وبالنظر إلى أنها مدركات، فهو يدعي أننا عندما نضغط إحدى مقلتينا فنحن ندرك أنها صارت مزدوجة. لكن هذا غير صحيح، بالمعنى الدقيق للكلمة. فنحن لا ندرك أي شيء من هذا القبيل. ليست «جميع الموضوعات» هي التي تصير مزدوجة، بل إننا نراها مزدوجة. يعني هذا أننا نواجه تجربتين بصريتين لكل موضوع، لكننا بالتأكيد لا نرى نسختين من أي شيء. ليست الموضوعات المادية في العالم هي التي تتضاعف، بل التجارب البصرية. وهذا على وجه التحديد هو الالتباس الذي ما فتئنا نشير إليه.

يستطرد هيوم قائلا: «ولكن لأننا لا نعزو لكل من هذين المدركين وجودا مستمرا، ولأن لكليهما الطبيعة نفسها، فنحن ندرك بوضوح أن جميع مدركاتنا تعتمد على أعضائنا، وعلى رغبات أعصابنا وغرائزنا الحيوانية».

تعتمد جميع تجاربنا الإدراكية في الواقع على حالة أعضائنا، لكن ذلك لا يعني

أن موضوعات العالم التي ندركها فعلا تعتمد على أعضائنا. وبالتالي فإن الالتباس نفسه يتضح هنا مرة أخرى. تعتمد تجاربنا الشخصانية أنطولوجيا بشأن موضوعات العالم الخارجي على حالة أعضائنا، لكن موضوعات العالم الخارجي في حد ذاتها ليست، وبهذه الطريقة، معتمدة على حالة أعضائنا. حسنا، إذا كان وصف هيوم لهذه القضية خطأ، فما الوصف الصحيح إذن؟ أعتقد أنه واضح للغاية، وسأبينه فيما يلي: عندما نضغط إحدى عينينا بواسطة إصبع، سنعايش على الفور ظاهرة بصرية تعرف باسم «الرؤية المزدوجة» أو «الشفع». إنني أعايش تجربتين بصريتين لكل من الموضوعات التي أراها. لكنني لا أرى التجارب البصرية، بل أرى الموضوعات؛ وفي هذه الحالة أراها مزدوجة. يشبه المضمون القصدي (إلى حد ما) ما لو كنت أرى موضوعين اثنين، لكنني في الحقيقة أعلم أنني لا أرى موضوعين. إنني أعزو وجودا مستمرا للموضوع ولكن ليس للتجارب. إذا كان «الإدراك» يعني التجربة الإدراكية، فلن أعزو للإدراك وجودا مستمرا على الإطلاق. وبالتالي عندما يقول هيوم: «إننا لا نعزو لكل من هذين المدركين وجودا مستمرا»، فهو يتحدث عن التجارب البصرية، وهو محق في قوله إننا لا نستطيع أن نعزو وجودا مستمرا للتجارب عندما لا نعايشها. ولكن إذا كان «الإدراك» يعني الموضوع المُدرك، فإن الموضوع المدرك يظل كما هو بالضبط، حيث يوجد بشكل مستقل عن معايشتي له، سواء في حالة الرؤية المزدوجة أو غير ذلك. وحتى في المقطع الوحيد الذي أعرفه، ويستخدم فيه هيوم الحجة من الوهم بكل وضوح، نجده يرتكب بالضبط المغالطة نفسها التي اكتشفنا وجودها لدى المؤلفين الآخرين.

دعونا ننتقل الآن إلى مؤلف أكثر حداثة، وهو أ. ج. آير Ayer في كتابه المعنون بـ «أسس المعرفة التجريبية». في معرض بناء حجته بأن كل ما ندركه هو بيانات حسية، كتب آير المقطع التالي:

> ومع ذلك، فحتى في الحالة التي لا يكون فيها ما نراه هو الخاصية الحقيقية لشيء مادي، يفترض أننا لانزال نرى شيئا؛ ومن المريح أن نخلع على هذا الشيء اسما. ولهذا الغرض يلجأ الفلاسفة إلى مصطلح «البيانات الحسية». وباستخدامه يمكنهم إعطاء ما يبدو لهم كإجابة مُقنعة على السؤال التالي: ما الموضوع الذي نحن واعون به مباشرة، في حالة

> الإدراك، إذا لم يكن جزءا من أي شيء مادي؟ وهكذا، عندما يرى الرجل سرابا في الصحراء، فهو بالتالي لا يدرك أي شيء مادي؛ لأن الواحة التي يعتقد أنه يدركها غير موجودة أصلا. وفي الوقت نفسه، **ثمة من يقول إن تجربته ليست تجربة تتعلق بلا شيء؛ ومن هنا فلها مضمون محدد.** وفقا لذلك، يقال إنه يعايش بيانات حسية، والتي تتشابه في طبيعتها مع ما سيعايشه لو كان يرى واحة حقيقية، لكنها خادعة بمعنى أن الشيء المادي الذي يبدو أنها تصوّره ليس موجودا بالفعل[6].

تُظهر هذه الفقرة المغالطة على نحو صارخ للغاية. ركّزْ من كتب في الفقرة التي يقول فيها: «إن تجربته ليست تجربة تتعلق بلا شيء؛ وبالتالي فلها مضمون محدد». بالمعنى القصدي فإن تجربته هي على وجه التحديد تجربة تتعلق بلا شيء؛ لأنه في خط عمل الواحة لا يوجد شيء أصلا. ليست هناك واحة، لكن هناك مضمونا قصديا في رأسه. عند هذه النقطة، يكون آير قد ارتكب بالفعل مغالطة الالتباس عندما قال: «للـ «تجربة» مضمون محدّد». على وجه التحديد، للتجربة مضمون قصدي يطرح واحة باعتبارها شرط الإشباع، ولكن ليس هناك موضوع قصدي؛ وبالتالي لا يُشبَع المضمون. حقيقة أن للتجربة مضمونا محددا لا تظهر أن لديها موضوعا.

ليس المضمون في حد ذاته هو موضوع التجربة، ما لم نكن، بالطبع، نستخدم «التجربة» بالمعنى البنيوي تحديدا، وليس المعنى القصدي. عندما يقول آير: «إن تجربته ليست تجربة تتعلق بلا شيء؛ وبالتالي فلها مضمون محدد»، فهو يظن أن الفقرة الثانية تجسّد الأولى، أي أن وجود المضمون يثبت أنه ليس تجربة تتعلق بلا شيء. لكن ذلك غير صحيح. إن التجربة هي على وجه التحديد تجربة تتعلق بلا شيء بالمعنى القصدي. ليس في وسعه سوى أن يفترض أن وجود المضمون هو شيء ما لأنه يرتكب مغالطة الالتباس. يمثل المضمون القصدي الموضوع في المعنى البنيوي، ولكن ليس في المعنى القصدي. لو كتب آير «فلها موضوع محدد»، لكان الخطأ واضحا. ليس هناك أي موضوع. لكن ما فعله هو التعامل مع عبارة «تجربة شيء ما» كأنه يتخذ «المضمون» موضوعها المباشر. ومن هنا فما كان في الأصل تجربة، والتي جرى التعامل معها قصديا - حيث يظن الشخص أنه يرى واحة

لكنه لا يرى شيئا - هو الآن حالة تكون فيها التجربة، على رغم ذلك، هي تجربة تتعلق بشيء ما لأنها تحتوي على «مضمون محدّد». لا أعتقد أن المغالطة يمكن أن تكون أكثر وضوحا.

بمجرد أن تصبح واعيا بالمغالطة، فستراها في كل مرة تحاول الالتفاف حولها. فتحت صفحات عشوائية من كتاب بيرن ولوغ، فوجدت ما يلي في مقال كتبه هوارد روبنسون بعنوان «الحجة السببية المنقحة - الناجحة للبيانات الحسية»:

> 1 - من الممكن نظريا، من خلال تفعيل بعض العمليات الدماغية المكتنفة في نوع معين من الإدراك، إحداث هلوسة تشبه ذلك الإدراك بالضبط من حيث طابعه الشخصاني.
>
> 2 - من الضروري إعطاء التفسير نفسه لكل من التجربة الهلوسية والتجربة الإدراكية عندما تنتجان من السبب العصبي نفسه. ومن هنا فليس من المعقول، مثلاً، أن نقول إن التجربة الهلوسية تنطوي على صورة ذهنية أو بيان حسي، لكن الإدراك لا ينطوي عليهما، إذا كان للاثنين السبب المباشر نفسه - أي العصبي.
>
> يترتب على هذين الأمرين معا أن العمليات الإدراكية في الدماغ تُنتج موضوعا للوعي، وهو الذي لا يمكن تعريفه باستخدام أي من ملامح العالم الخارجي - أي أنها تُنتج بيانا حسيا[7].

لا يمكنك الحصول على بيان أوضح للمغالطة من هذا. تُولّد العمليات الإدراكية الجارية في الدماغ بالفعل تجربة واعية، لكن تلك التجربة الواعية ليست موضوعا للوعي بالمعنى الذي تكون به الأشياء الموجودة في العالم الخارجي موضوعات للوعي؛ «فالموضوع» متطابق مع الوعي نفسه. لقد ظللت أتحدث كأن هذا الالتباس كان مثل الالتباس القياسي، مثل «بنك» في جملة: «ذهبت إلى البنك». ولكن، بطبيعة الحال، واحدة من دعامتي هذا الالتباس زائفة تماما. لا يوجد أي موضوع للوعي إلا في المعنى الغريب والتافه لأنه يمكنك دائما استخدام الفعل «وعى بـ» لامتلاك تعبير يشير إلى تمديده الرمزي الخاص باعتباره موضوعه المباشر؛ فالوعي يتعلق بالوعي نفسه.

ثانيا: كيف يمتد دحض الحجة السيئة ضد الواقعية المباشرة إلى صيغ أخرى للحجة من الوهم؟

ذكرت سابقا أن جميع الصيغ المختلفة للحجة من الوهم ترتكب مغالطة الخلط نفسها بين المعنى التأسيسي لفعل «وعى بـ» وغيره من المصطلحات الإدراكية الأخرى، وبين المعنى القصدي لهذه التعبيرات.

أود الآن استعراض الحجج القياسية التي تبين كيف أن هذا هو الحال.

1 - العصا المنحنية والعملة البيضاوية

هناك نوعان من الحجج المتماثلة بنيويا، ومن ثم سأتناول كليهما في الوقت نفسه. إذا وضعت عصا مستقيمة في الماء، فستبدو منحنية. يرجع ذلك إلى الخصائص الانكسارية (refractive) للماء، حيث يتغير انعكاس موجات الضوء من العصا بغمرها في الماء. وإذا أمسكت بعملة مستديرة أمام وجهي وأدرتها قليلا بزاوية، بحيث لا أراها وجها لوجه ولكن بميل، فلن تبدو مستديرة بل ستبدو بيضاوية الشكل. ومن هنا تكون الحجة كالتالي: بصورة متحذلقة، يمكن للمرء أن يعترض قائلا إن العصا لا تبدو عصا منحنية لو خرجت من الماء، كما أن العملة لا تبدو عملة بيضاوية الشكل لو نظرت إليها وجها لوجه. ولكن، على رغم ذلك، لندع هذه الاعتراضات المتحذلقة جانبا وننتقل إلى الخطوة التالية. تدّعي الحجة ضد الواقعية المباشرة في هذه الحالات أنني لم أر في الواقع شيئا منحنيا وشيئا بيضاوي الشكل؛ فليس هناك شك في ذلك. لكن العصا ليست منحنية والعملة ليست بيضاوية الشكل. يمكننا، إذا أردت، القول إنني رأيت مظهر عصا منحنية ومظهر عملة بيضاوية الشكل، ومن هنا فإن المظهرين البيضاوي والمنحني كانا موضوعين لإدراكي. وفي كلتا الحالتين لم أشاهد الموضوع نفسه، بل مظهره فقط. لنجد اسما لهذه الحالات؛ سنطلق عليها اسم «البيانات الحسية». لقد اتضح، في مثل هذه الحالات، أنني لا أرى الموضوعات ولكن البيانات الحسية فقط. وفيما يلي سنعرض الخطوة التالية: لأن التجربة لا يمكن تفريقها نوعيا في الحالات الحقيقية والحالات الوهمية، لا بد لي من تطبيق التحليل نفسه على كلتيهما. إذا كنت لا ترى الموضوع نفسه في الحالات الوهمية، فأود القول إنني لا أرى الموضوع في الحالات الحقيقية.

ظاهريا، تختلف الحجة المستمدة من العملة البيضاوية الشكل والعصا المنحنية

عن حجة الهلوسة. لكنني أعتقد أننا إذا تعمقنا في الأمر، فسنجد أن الحجة ترتكب المغالطة نفسها التي زعمت وجودها.

لذلك دعونا نوضح ذلك بشيء من التفصيل في مثال العملة البيضاوية الشكل.

إنني أرى شيئا بيضاوي الشكل. ما الذي أراه وهو بيضاوي الشكل؟ حسنا، بالمعنى الحرفي، فذلك هو مظهر العملة. لكن الآن، وهي خطوة حاسمة، فباعتبار أن ما أدركه مباشرة بيضاوي الشكل وأن العملة ليست بيضاوية الشكل، يبدو أنني لا أدرك العملة بصورة مباشرة. فما الذي أدركه بصورة مباشرة؟ حسنا، لقد أجبنا عن هذا بالفعل. إنه المظهر البيضاوي الشكل. ولكن إذا لم أكن أرى العملة (الشيء الموضوعي أنطولوجيا)، ولكنني أرى مظهرا بيضاوي الشكل، فسيبدو أن الموضوع المباشر للفعل «أرى» يعرّف تجربة خاصة (غير موضوعية أنطولوجيا) أعايشها. لا يوجد هناك موضوع مادي بيضاوي الشكل. وعندئذ، ستمر الحجة بما تبقى من الخطوات كالتالي: لأنه لا يوجد فارق نوعي بين رؤية العملة على نحو حقيقي (veridically) ورؤيتها في ظل جانبها الوهمي، فلا بد من تطبيق التحليل نفسه على كليهما. في كلتا الحالتين، نحن لا ندرك سوى ظواهر شخصانية أنطولوجيا. وكما هي الحال مع حجج بيركلي، وهيوم، وآير، فقد انتقلنا من التفسير القصدي لأفعال الإدراك إلى التفسير البنيوي للأفعال، أو ذلك المتعلق بالهوية. يتطلب البيان الصحيح الذي يستخدم الأفعال وجود موضوع مادي أو ظاهرة أخرى موضوعية أنطولوجيا لتلبية شروط الإشباع التي يطرحها الفعل. ولكن بالمعنى البنيوي أو المتعلق بالهوية، فكل ما هو مطلوب هو اسم (noun) يسمّي تجربة شخصانية أنطولوجيا، وهو الشيء نفسه في حالتي الإدراك أو الوعي.

ما الخطأ في هذه الحجة؟ هناك عدد من الأخطاء بالفعل. سنلاحظ على الفور ذلك الذي أشار إليه أوستن[8]، أي أنه لا توجد وسيلة يمكنك من خلالها أن ترى مظهر العملة من دون أن ترى العملة نفسها؛ لأن المظهر هو مجرد وصف لما تبدو عليه العملة. ما الذي يجري؟ لقد رأينا بالفعل أن كل الإدراك يندرج تحت أحد الجوانب، وأن الموضوع نفسه قد يعرض مظاهر مختلفة تندرج تحت جوانب مختلفة.

ولكن في جميع الحالات، فإن الموضوع نفسه هو الذي يُرى.

إن الخطوة الخطأ في الحجة هي تلك التي تقول حرفيا: لأنني أدرك شيئا

بيضاوي الشكل بصورة مباشرة، ولأن العملة نفسها ليست بيضاوية الشكل، يترتب على ذلك أنني لا أدرك العملة بصورة مباشرة. لكن ذلك غير صحيح؛ لأن معنى جملة «أرى المظهر البيضاوي للعملة»، يعني ضمنا «أرى ما تبدو عليه العملة». ويشير هذا بدوره ضمنيا إلى أنني أرى العملة. ليست هناك طريقة يمكنني أن أرى بها مظهر العملة من دون أن أرى العملة نفسها. ومن حقيقة أنني أرى أن العملة تبدو بيضاوية الشكل من وجهة النظر هذه، وحقيقة أن العملة ليست بيضاوية الشكل، فإن ذلك لا يعني أنني لا أرى العملة. الشيء المهم الذي تنبغي ملاحظته في هذه الحالات هو أن الموضوع لا يرى أي شيء منحنٍ فعليا ولا يرى أي شيء بيضاوي الشكل. فما يراه هو شيء، في ظل هذه الظروف، «يبدو منحنيا» أو «يبدو بيضاوي الشكل». لكن هذا لا يصف موضوعا فعليا لإدراكه، والذي هو منحن أو بيضاوي الشكل، بل شروط إشباع تجربة إدراكية. في كلتا الحالتين، سنحتاج إلى التفريق بين التجربة الإدراكية التي لها مضمون قصدي قد يُشبع أو لا، وبين الموضوع الفعلي والظروف الخارجية المدرَكين، اللذين قد يُدركان بدرجات متفاوتة من الدقة.

2 - الرؤية المزدوجة

لقد ناقشنا بالفعل استخدام هيوم لمثال «الرؤية المزدوجة»، لكن الاستخدام المعياري مختلف قليلا، ولذلك سأتناوله هنا. لأننا نمتلك رؤية ثنائية العينين (binocular vision)، فالرؤية المزدوجة ممكنة دائما. يمكنك اختبار هذا بنفسك: ضع إصبعك أمام وجهك وركز عينيك على حائط بعيد. ستحدث ظاهرة تعرف باسم رؤية الإصبع المزدوج. سأشرح هنا كيف تسير الحجة من الوهم. في حالة رؤية إصبعك مزدوجا، ما الشيئان اللذان تراهما؟

لقد رأيت بالفعل اثنين من شيء ما، لكنك لم تر إصبعين؛ لأنه لم يكن هناك سوى إصبع واحد فقط.

ولكن مع ذلك، فقد رأيت نسختين من شيء ما. ما هذان الشيئان؟ لنسمهما، وسنطلق عليهما اسم بيانين حسيين ... وهنا ستنطبق الحجة كما حدث في الحالات السابقة. والخطوة الخطأ الحاسمة هنا هي القائلة بأنه لأننا نتعرض لظاهرة رؤية

الإصبع المزدوج، فنحن نعتقد أنه ينبغي علينا القول بأننا رأينا نسختين من شيء ما. لكننا، بطبيعة الحال، لم نر نسختين من أي شيء، فقد رأينا إصبعا واحدا لكننا رأيناه مزدوجا. والآن، كيف يمكننا تحليل هذا الادعاء على نحو صحيح؟ يكمن الجواب، في اعتقادي، في أن شروط إشباع التجربة نفسها تنطوي على وجود إصبعين اثنين. وبطبيعة الحال، فنحن لا نفترض للحظة وجود إصبعين اثنين، كما أن نوعية هذه التجارب الإدراكية لا تتطابق في الحقيقة مع تركيز عينيك على إصبع ورؤيته بطريقة أحادية. ما الذي يوجد منه اثنان، إذن؟ يكمن الجواب في وجود تجربتين بصريتين ينتج عنهما تمثيلان اثنان للإصبع، لكنك لا ترى التجارب البصرية. وبدلا من ذلك، فالتجربة البصرية هي الرؤية نفسها، وتعرض الرؤية الإصبع في شكلين اثنين. بالمعنى البنيوي للفظة «وعى بـ » فأنت واعٍ بتجربتي الإصبعين. أما بالمعنى القصدي، فأمامك وجود إصبعين اثنين كشرط للإشباع، لكن هذا الشرط لم يُلبَّ في الواقع لأنه لم يكن هناك سوى إصبع واحد فقط.

لقد تلاعبت قليلا بهذه الحجة المعيارية، ولكن لا بد لي من إظهار اعتراضي عند هذه النقطة. إن صور الإصبع في الرؤية المزدوجة ليست بالضبط مثل الصورة الناتجة عندما أركز نظري على الإصبع ومن ثم تندمج الصورتان. فهذه الصور، إذا جاز التعبير، شفافة لدرجة أنني أظل أرى الجدار البعيد بشكل واضح للغاية، عندما أركز انتباهي على الجدار البعيد، على رغم أن الإصبع يعترض الطريق.

3 - خنجر ماكبث

أخنجر هذا الذي أرى أمامي،
وقبضته باتجاه يدي؟
تقدم حتى أمسك بك.
لم أمسك بك، وإن كنت لاأزال أراك.
أتدركك، أيها الخيال المشؤوم،
حاسة البصر من دون حاسة اللمس؟ أم أنك
خنجر في العقل وحده، ووهم زائف،
خلقه العقل المنهك من طول التفكير؟

لاأزال أراك، وأكاد ألمسك
كما ألمس هذا الخنجر الذي أستله الآن[9].

يمثل خنجر ماكبث واحدا من أشهر صيغ الحجة من الوهم. وهو شكل مختلف من حجة الهلوسة التي دحضتها بالفعل، وبالتالي سأتناولها بإيجاز: يرى ماكبث خنجرا، لكنه ليس خنجرا حقيقيا، بل مجرد خنجر وهمي أو ناجم عن الهلوسة. لكن التجربة لا يمكن التفريق بينها وبين رؤية خنجر حقيقي. في حالة الهلوسة، لم ير ماكبث خنجرا حقيقيا بل رأى مجرد بيان حسي للخنجر. ولكن لأنه لا يمكن التفريق بين الحالتين، علينا تطبيق التحليل نفسه على كل منهما، وبالتالي لا بد من القول إنه في، الحالة الواقعية، الحقيقية، لم ير الخنجر نفسه بل مجرد بيان حسي للخنجر. ينبغي القول إننا في كلتا الحالتين لا نرى ظاهرة موضوعية أنطولوجيا بل بيانات حسية شخصانية أنطولوجيا.

عند هذه النقطة، يجب أن يتمكن القارئ من تحديد المغالطة في الحجة بوضوح تام. في المعنى القصدي لفعل «يرى»، فإن ماكبث لا يرى أي شيء (على الأقل ليس أي شيء يتعلق بالخنجر نفسه؛ فربما كان يرى يده، لكنه لا يرى خنجرا حقيقيا). إنه يتعرض لهلوسة، بل يمكننا القول إنه «يرى» خنجرا وهميا. لكن هذا، كما رأينا، يتحقق في المعنى البنيوي وليس بالمعنى القصدي. في حالة الهلوسة، لا يوجد موضوع للإدراك. هناك في الواقع وعي بشيء ما، وهذا الوعي يتطابق مع نفسه. وبالتالي، فمن الممكن التعامل معه كأن الاسم الذي يعرّفه هو الموضوع المباشر للفظة «وعى بـ ».

ثالثا: الآثار المترتبة على الحجة السيئة بالنسبة إلى تاريخ الفلسفة

استندت نظرية المعرفة منذ ديكارت إلى فرضية خطأ. كما قلت من قبل، فقد كانت كأن علماء الرياضيات حاولوا تطبيق الرياضيات على افتراض أنه لا توجد أرقام. يمكنك الحصول على بعض النتائج المبتكرة في نظرية المعرفة، ولكنها جميعا خطأ بشكل مأساوي[10].

كنت قد أشرت إلى أن ثلاثمائة سنة من نظرية المعرفة بعد ديكارت نتجت إلى حد كبير، ولكن ليس تماما، عن الحجة السيئة. وعلى وجه التحديد، إذا ظننت أن

الشيء الوحيد الذي لديك وصول إدراكي إليه على الإطلاق هو تجاربك الشخصانية الخاصة، فهناك مشكلة خطيرة، بل مستعصية على الحل، وهي المتعلقة بكيف يمكنك، على هذا الأساس، أن تكون واثقا من امتلاك معرفة بوجود عالم خارجي. وبالتالي، فإن إظهار كيف أن قبول الحجة السيئة قد حدّد بشكل كبير مسار نظرية المعرفة، ومن ثم مسار الفلسفة، سيحتاج إلى قدر هائل من البحث الأكاديمي في أعمال الفلاسفة الكلاسيكيين. لن أحاول عمل ذلك، لكنني سأظهر، من خلال دراسة عدد من الحالات، كيف تحل هذه المشكلة نفسها بنفسها. دعونا نبدأ بهيوم؛ لأنه يمثل الحالة الأكثر وضوحا.

يخبرنا هيوم بأن كل ما يمكننا إدراكه على الإطلاق هو انطباعاتنا الشخصانية وأفكارنا الخاصة، وأن الفرق بينهما، كما يخبرنا، يتعلق بالقوة والحيوية؛ فالانطباعات تكون أشد قوة، أما الأفكار فهي أقل منها في ذلك.

إذا نظرت إلى المكتب الموجود أمامي، فكل ما أراه فعلا ليس بشيء مادي (موضوعي أنطولوجيا) موجود بشكل مستقل، إنما هو انطباعي (الشخصاني أنطولوجيا)، شيء يدور في ذهني. إذا أغمضت عيني وفكرت في الطاولة، فإن ما أراه هو صورة أبهت لانطباعي، أي مجرد فكرة عن الطاولة. يخبرنا هيوم بعد ذلك بأن الانطباعات تنشأ في النفس لأسباب غير معروفة[11]. يفترض هيوم في الواقع أن الأشخاص العاديين يرفضون الواقعية الساذجة بخصوص الموضوعات المادية، وأنهم يفترضون، مثله، أن مدركاتهم للإحساس هي انطباعات عن الإحساس. ولكن لأنهم يعتقدون أيضا أنهم يرون الطاولات والكراسي، فهو يفترض أنهم لا بد أن يظنوا أن الطاولات والكراسي هي انطباعات عن الإحساس. وقد اكتشف أنهم يظنون أيضا أن لهذه الطاولات والكراسي وجودا مستمرا ومتميزا، فهي توجد بشكل مستمر حتى عندما نكون غير مدركين لها، كما أن لها وجودا مختلفا عن إدراكنا لها. ولكن كيف يمكن أن يكون هذا صحيحا لو كانت انطباعاتنا توجد في العقل فقط، وعندما تُدرك؟ يعتقد هيوم أنه لا يمكننا طرح سؤال بشأن ما إذا كانت الأجساد موجودة أم لا، بصيغة «ما إذا كان هناك جسد»، ولكن فقط بصيغة «ما الأسباب التي تحملنا على الاعتقاد بوجود الجسد»؟ إن الاعتقاد بوجود جسد هو الاعتقاد بأن انطباعاتنا الخاصة تمتلك وجودا مستمرا ومتميزا. يفتقر هذا تماما إلى أي أساس منطقي، لكن

هيوم يشرح بالتفصيل لماذا يقودنا الخيال إلى هذا الاستنتاج الوهمي. يتمثل جوابه في أننا لا نمتلك أسسا عقلانية لكي نفترض أن الانطباعات لها وجود مستمر ومتميز، وبالتالي فليست لدينا أسس لكي نفترض أن الموضوعات المادية لها وجود مستمر ومتميز؛ فهي أوهام تنشأ بداخلنا عن طريق أنشطة خيالنا. النقطتان الرئيسيتان في مفهوم هيوم هذا هما الادعاء بأن كل ما ندركه عن طريق الحواس هو «انطباعات حول الإحساس»، وأن الانطباعات تنشأ في النفس لأسباب غير معروفة.

يكفي هذا تماما كملخص موجز لنظرية هيوم حول إدراك الموضوعات المادية. لنفترض الآن أنه بدأ بشكل مختلف. لنفترض أن هيوم قال بأن الكيانات الداخلية في العقل تتألف من انطباعات وأفكار، حيث الانطباعات أقوى من الأفكار، وأنها تنتج، في حالة الانطباعات عن الإحساس، عن تجربة الموضوعات المادية وغيرها من ملامح العالم الخارجي. يوجد العالم خارج عقولنا وبصورة مستقلة عن عقولنا. عندما يقول هيوم بأن الانطباعات تنشأ في العقل لأسباب غير معروفة، يمثل هذا ادعاء صاعقا. فكّر في نظري إلى الطاولة الآن: ليس لدي أي شك بخصوص مصدر الانطباع المتعلق بالطاولة، فهو ناجم عن وجود الطاولة وخصائصها. لكن هيوم ينفي ذلك عندما يقول بأن الانطباعات تنشأ في النفس لأسباب غير معروفة. باختصار، بمجرد أن تعتمد افتراضات هيوم الأولية التي تستند إلى الحجة السيئة، فستنساق إلى نظرية المعرفة المتشككة إلى حد كبير.

احذر دائما مما يعتبره الفيلسوف أمرا مفروغا منه، وبالتالي فهو من الوضوح بحيث لا يستحق محاولة إثبات صحته.

عندما يقول هيوم بأن مدركات العقل تقسّم أنفسها إلى انطباعات وأفكار، فهو يذكر هذا ببساطة باعتباره حقيقة لا لبس فيها. وعندما يقول بأن الانطباعات تنشأ في النفس لأسباب غير معروفة، فهو يظن أيضا أن تلك تمثل حقيقة واضحة. لكنهما ليستا واضحتين؛ ففي الواقع، وبموجب التفسير الطبيعي، كلتاهما خطأ على حد سواء. إذا كان الإدراك يعني «ما ندركه»، وهو ما يخبرنا عند نقطة ما بما يعنيه به، فإننا غالبا ما ندرك الموضوعات التي هي ليست بانطباعات، وهي الكراسي والطاولات، والجبال، والأشجار، والمنازل، على سبيل المثال. وعلاوة على ذلك، فمن الواضح أن ما يسبب انطباعاتنا، على الأقل في هذه الحالات، هو الانطباعات التي تُحدثها الأشياء الفعلية التي نراها. لكن هذا الرأي، وهو رأي أتباع الواقعية المباشرة،

ليس هو الرأي الذي يمكنه قبوله. فهو يظن أنه خطأ على نحو واضح، وكما ذكرت، لا يمكنني أن أجد ضده سوى حجة صريحة واحدة فقط.

عندما ننتقل إلى كانط، سنجد أن التأثير أكثر دراماتيكية. يفترض كانط بدوره صحة تأثيرات الحجة السيئة.

في مقدمة كتابه «نقد العقل المحض» (الصفحة 22 من ترجمة كيمب سميث)، يشير إلى أن «الموضوعات، أو ما يمثل الشيء نفسه ... التجربة التي يمكن فيها وحدها أن تُعرف، باعتبارها موضوعات محددة، تتوافق مع المفاهيم». وهكذا، فإننا نجده – مثل هيوم - يساوي بين الموضوعات والتجربة.

يتمثل كامل افتراض كانط في أننا لا نستطيع البتة أن نمتلك معرفة بالأشياء في حد ذاتها. ولكن لنفترض أنه بدأ في كتابه «نقد العقل المحض» بالقول: «عادة، في حالة التجارب الإدراكية، يكون لدينا تصور مباشر للأشياء في حد ذاتها، أي بالجبال والأشجار والكراسي والطاولات... إلخ». من الصعب أن نتصور كيف كان يمكنه تأليف «نقد العقل المحض» لو كان قد بدأه بهذه الطريقة. وبالمثل مع هيوم، فلو كان هيوم قد قال: «تنشأ الانطباعات عن الإحساس في النفس لأسباب معروفة جيدا، فهي تنتج عادة عن الموضوعات والظروف الجارية في العالم الفعلي الذي نراه وندركه بطريقة أخرى». سيكون من المثير للاهتمام أن نرى كم سيبقى من حججه المتشككة لو اعتمد الواقعية المباشرة باعتبارها نقطة انطلاقه. لقد افترضتُ دائما أن شكوكه حول السببية والاستقراء يمكن طرحها من دون ظاهراتيته، على رغم أن باري ستراود[12] Stroud يعترض على ذلك في كتابه الأخير.

يستند كتاب كانط في الميتافيزيقا «الثورة الكوبرنيكية» إلى قبول استنتاج الحجة السيئة. لا أقول بأنه يطرح الحجة السيئة بنفسه؛ فلا يمكنني العثور على ذلك في كتابه، لكنه يتقبل الاستنتاج القائل بأن كل ما يمكننا إدراكه هو تمثيلاتنا الخاصة فقط. فهو يقول:

> «إذا كان لا بد للحدس من التوافق مع بنية الموضوعات، فإنني لا أرى كيف يمكننا أن نعرف أي شيء من هذا الأخير بداهة؛ أما إذا كان على الموضوع (باعتباره موضوعا للحواس) أن يتوافق مع بنية ملكة الحدس، فليست لدي أي صعوبة في تصوّر مثل هذا الاحتمال ... فإما أن أفترض أن المفاهيم، التي يمكنني عن طريقها التوصل إلى هذا التصميم،

> تتوافق مع الموضوع، أو أن أفترض أن الموضوعات، أو ما يمثل الشيء نفسه، أو أن التجربة التي يمكن فيها وحدها، كموضوعات معينة، أن تُعرف، تتوافق مع المفاهيم[13].

ما يعنيه هو أننا إذا افترضنا أن الموضوعات توجد بشكل مستقل عن التجربة المتعلقة بالموضوعات، أي إذا افترضنا ضربا من نظرية واقعية للإدراك، فستستحيل معرفة أي شيء بديهي عن الموضوعات. ولكن، إذا كانت الموضوعات مجرد تجارب، فسيمكننا أن نعرف مسبقا ما الشروط التي يفرضها العقل على الموضوعات. وبالتالي، ستكون لدينا احتمالية امتلاك فرضيات تأليفية بديهية، ويتمثل دور الثورة الكوبرنيكية الكانطية كلها في خلق هذه الاحتمالية. وعلاوة على ذلك، فوفقا لكانط، إذا اعتمدنا الرأي القائل بأن الموضوعات العادية هي أشياء في حد ذاتها، فسنقع في فخ الشكوكية فهو يقول:

> إننا إذا تعاملنا مع الموضوعات الخارجية كأشياء في حد ذاتها، فمن المستحيل تماما أن نفهم كيف يمكننا التوصل إلى معرفة بواقعها خارجنا، لأننا يجب أن نعتمد فقط على التمثيل الموجود داخلنا. ولأنه لا يمكننا الوعي [بما يوجد] خارج أنفسنا، بل فقط [بما هو] كائن داخلنا، وبالتالي فإن كامل وعينا بالذات لا يُنتج أي شيء باستثناء قراراتنا فقط[14].

يمثل هذا مقطعا صاعقا ومثالا صارخا على الحجة السيئة. إذا كانت موضوعات مثل الكراسي والطاولات والأشجار والحجارة هي أشياء في حد ذاتها، فلن نستطيع مطلقا معرفتها لأن معرفتنا الخاصة هي تمثيلاتنا نحن، والتي توجد «داخلنا». لكن لماذا؟ إن الإجابة الوحيدة في كتابات كانط هي الحجة السيئة. نحن واعون بتمثيلاتنا، كما أننا واعون بالموضوعات، لكننا غير واعين إلا بنوع واحد فقط منها، وهو الموجود بداخلنا.

رابعا: الاستنتاج

لقد حاولت، في هذا الفصل، إدراج التفاصيل التي أغفلتها في الفصل الأول. يتمثل الادعاءان الرئيسان اللذان طرحتهما فيما يلي: أولا، تتسم الحجة السيئة بانتشارها الواسع؛ فقد اُبتلي بها كل من الكتاب الكلاسيكيين من ديكارت إلى كانط وحتى كثير من الكتاب المعاصرين. ثانيا، إنها كانت شديدة التأثير في تحديد مسار نظرية المعرفة.

4

كيف تعمل القصدية الإدراكية - الجزء الأول

السمات الأساسية، والسببية، والمضمون القصدي

هذا الفصل والذي يليه هما الفصلان النظريان المحوريان لهذا الكتاب. سأحاول فيهما أن أشرح، ولو جزئيا على الأقل، كيف تحدد الفينومينولوجيا الإدراكية للتجارب، وخصوصا المرئية، شروطَ الإشباع. يمثل هذا وسيلة منمقة للقول بأنهما يشرحان كيف يحدّد الشعور الخام لتجربتك ما يبدو لك أنك تدركه. لا تكمن المشكلة في السؤال التافه نسبيا: «ما الحقيقة المتعلقة بك، والتي تجعل الحال هو أنك ترى شيئا أحمر؟»، بل في السؤال الأصعب فلسفيا: «ما الحقيقة المتعلقة

«يمكن للمعتقدات أن تؤثر في الفينومينولوجيا بطرق مغيّرة للمضمون القصدي حتى لو ظل المحفّز الإدراكي ثابتا»

بفينومينولوجيا تجربتك البصرية الحالية التي تجعل الحال بالضرورة أنه إذا كانت لديك تلك الفينومينولوجيا فسيبدو لك أنك ترى شيئا أحمر؟» لماذا يتسم هذا السؤال بكونه ليس أصعب فقط، بل أكثر أهمية؟ لأن أنطولوجيا التجربة الإدراكية شخصانية، ولأن الأنطولوجيا يجب أن تكون متعلقة داخليا بالسمات الموضوعية أنطولوجيا للعالم الذي يمثل شروط الإشباع. يجب أن تتميز الفينومينولوجيا الخام بسمات يمكنها تحديد شروط الإشباع تلك. سأوضح المعنى الكامل لذلك فيما يلي.

سأعترف منذ البداية بأنني لا أستطيع أن آمل في مناقشة جميع أو حتى معظم القضايا المطروحة. تتسم العلاقات بين الفينومينولوجيا والقصدية بأنها شديدة التعقيد.

ذكرت سابقا أن أي تغير في القصدية الملازمة قد يؤدي إلى تغير في الفينومينولوجيا. إذا ظننت أنها سيارتي، فستبدو مختلفة عن السيارات الأخرى من الطراز نفسه. وإذا ظننت أن البيت هو مجرد واجهة تستخدم كجزء من ديكور أحد الأفلام، فسيبدو مختلفا عما سيبدو عليه إذا ظننته منزلا حقيقيا. يمكن للمعتقدات أن تؤثر في الفينومينولوجيا بطرق مغيّرة للمضمون القصدي حتى لو ظل المحفّز الإدراكي ثابتا. في بعض الأحيان، لا تتوافق الفينومينولوجيا مع ما نظن أنه الحال. في وهم موللر- لاير يبدو الخطان مختلفين في الطول، وبالتالي فإن القصدية هي أنهما مختلفان في الطول، لكنني أعرف على نحو مستقل أنهما بالطول نفسه. لن أهتم هنا بهذه التعقيدات. من وجهة نظر بيولوجية وتطورية، لا بد من أن تربطنا فينومينولوجيا الإدراك بالعالم المحسوس بصورة مباشرة. لكن كيف يكون ذلك؟ سأهتم بما أعتبره أكثر أجزاء هذا السؤال أساسية.

أولا - الفلسفة التحليلية والطريق الخلفي

قبل مواصلة التحليل، أود وضع المناقشة في سياق التقليد الأكبر للفلسفة المعاصرة والحديثة. كانت الفلسفة التحليلية في معظمها تدور حول تحديد شروط الحقيقة. من المعروف أن فريجه Frege دعا إلى التفريق بين المعنى (Sinn) والمغزى (Bedeutung) لتفسير شروط الحقيقة لبيانات الهوية مثل: «إن نجمة الليل متطابقة مع نجمة الصباح». دعا راسل Russell إلى تطبيق معين لحساب

تفاضل وتكامل المحمولات (predicate calculus) لعرض شروط الحقيقة للجمل التي تحتوي على إشارات واضحة إلى موضوعات غير موجودة، مثل جملة «الملك الفرنسي الحالي أصلع». بمعنى ما، كانت مهمتهم أسهل من مهمتنا لأنه كان بوسعهم الاعتماد على حقيقة أننا جميعا على دراية بالعبارات الاصطلاحية للغات، بحيث نتفق، مثلا، على أن لأصوات معينة معاني وتلميحات بعينها.

كان بوسعه افتراض أننا نفهم جميعا ما يعنيه أن يكون الشيء أحمر، أو أن يكون الشيء ملكا، أو أن يكون الشيء هو فرنسا.

وبمعنى أعمق، كانت مهمتهم أسهل بكثير من مهمتنا لأنهم كانوا يستطيعون افتراض ما نحاول شرحه، وهو أن العالم يُعرض علينا بصورة قبل-لغوية (pre-linguistically)، وخاصة فيما يتعلق بالإدراك، حيث نستخدم بعد ذلك التمثيلات قبل-اللغوية لبناء تمثيلات لغوية. سنحاول الآن دراسة التصويرات الإدراكية قبل-اللغوية. لاحظ التجريبيون الكلاسيكيون - لوك، وبيركلي، وهيوم، وآخرون - على نحو صحيح أن المعرفة التجريبية التي يُعبَّر عنها لغويا يجب، بمعنى ما، أن تبلغ أدنى مستوياتها في الإدراك. لكنهم لم يتوصلوا مطلقا لتفسير مُرضٍ لأي من اللغة أو الإدراك.

لقد فشلوا في الإجابة عن الأسئلة التي نحتاج إلى الإجابة عنها، الأمر الذي يرجع جزئيا إلى الحجة السيئة وجزئيا إلى افتقارهم إلى نظرية للقصدية. أما نحن فلن نحتكم إلى الحجة السيئة ولدينا نظرية للقصدية. وعلى هذا الأساس، سأستمر في طرحي.

في كتاب «القصدية»[1]، وسَّعت نطاق تحليل الجمل إلى الحالات القصدية عموما. وكما يمكننا تحليل شروط الحقيقة لجملة «ملك فرنسا أصلع»، فبوسعنا تحليل شروط الحقيقة للاعتقاد بأن ملك فرنسا أصلع، وشروط إشباع الرغبة في أن ملك فرنسا يجب أن يكون أصلع، والنية في جعل ملك فرنسا أصلع. يمكننا توسيع نطاق فكرة شروط الإشباع لتشمل الحالات القصدية عموما. تمثل هذه الطريقة لتحليل القصدية في معظمها استمرارا لتقاليد الفلسفة التحليلية. ستكتشف ملامح التمثيلات، سواء كانت لغوية أو غير ذلك، حيث تمثل الظروف التي تجري بها الأمور في العالم. في هذا الفصل، سنكتشف أن علينا أن نفعل ما هو في الحقيقة

أمر مختلف تماما عن هذا التقليد. علينا أن نتراجع عن هذا العالم إلى الهوس بالمضمون القصدي[2].

من المعروف أن راسل أخبرنا بأنه لا يوجد طريق عكسي من العالم يقودنا إلى المعنى، والذي يتمثل في الإشارات إلى الحواس: «... لا يوجد طريق عكسي من الدلالات إلى المعاني، لأنه تمكن الإشارة إلى كل موضوع بواسطة عدد لا حصر له من العبارات ذات الدلالات المختلفة»[3]. لكننا سنكتشف، في هذا الفصل، أنه من أجل وجود علاقة داخلية بين التجربة ونوع الموضوع الذي تصوره، لا بد من وجود مثل هذا الطريق العكسي. آمل أن أتمكن فيما يلي من توضيح هذه الأمور التي تبدو مبهمة إلى حد ما.

ثانيا: حدود ما هو بصري

هناك بعض القيود التي ينبغي على تفسيرنا أن يلبيها، وافتراضات معينة يجب اتخاذها، وهي التي أود الإفصاح عنها منذ البداية:

(أ) ينبغي أن ينطبق التفسير عموما على الحيوانات المدركة. لا يمكن أن يقتصر على البشر البالغين المالكين لناصية اللغة، بل يجب أن ينطبق على الحيوانات والأطفال الصغار. وعلى سبيل المثال، فإن كلبي، تارسكي، لديه مدركات بصرية متطورة للغاية، وبالتالي فإن أي فلسفة للإدراك البصري يجب أن تنطبق على تجربته.

(ب) ينبغي على التفسير أن يحترم الفينومينولوجيا. ثمة حقيقة حول الفينومينولوجيا البشرية وهي أنه لدينا تجارب يمكننا وصفها طبيعيا بأنها تمتلك مضمونا قصديا بالغ الثراء. ولذلك فإننا لا نقول كثيرا جملا من قبيل «إنني أرى ألوانا وأشكالا»؛ بل نقول جملا مثل «رأيت سيارتي في موقف للسيارات»، «رأيت لوحة فيرمير في المتحف»، «رأيت أن سحب المطر تتجمع في شمال غرب البلاد»، وهلم جرا. يمكننا حتى أن نرى حقائق سلبية مثل «أدركت على الفور أنه لا يوجد أحد في الصف»، ووقائع شرطية مثل «يمكنني أن أرى أنه إذا قام بخطوة أخرى إلى الأمام فسيقع من الحافة.» يمكن لجميع هذه البيانات أن تكون صحيحة حقا.

(ج) بالإضافة إلى احترام ثراء الفينومينولوجيا بمحتواها القصدي الغني، علينا أيضا أن نحترم الفيزياء والفسيولوجيا المحضة للحالة الإدراكية. كل ما نتلقاه هو

استثارات سطحية للشبكية أو تنبيهات للنهايات العصبية الطرفية الأخرى، أو «نغزات عصبية»، كما أسماها كواين Quine. كيف يمكننا الحصول على مثل هذه الفينومينولوجيا الغنية من مثل هذه المدخلات الفسيولوجية المحدودة؟

(د) على الرغم من احترامنا للفينومينولوجيا والفسيولوجيا، علينا أيضا إيجاد الحدود العليا للإدراك القصدي. يمكنني أن أرى حرفيا أن هناك كرة حمراء أمامي، وأن السماء بدأت تمطر. لكن الادعاءات الأخرى أكثر تعقيدا. نحن نقول جملا من قبيل «رأيت أن الرجل كان ثملا» أو «رأيت أنها ذكية»، ولكن هل هذه تقارير حرفية للإدراك البصري؟ عند أحد طرفي النقيض، هناك استعارات مباشرة. إن القول: «أرى أهمية كانط في تاريخ الفلسفة الغربية» هو تعبير مجازي وليس تقرير إدراك بصري. أما القول: «أرى الكرة الحمراء» فهو تقرير لإدراك بصري. ما الحدود العليا لما هو بصري في الإدراك البصري؟ سأتناول هذه المسألة في الفصل التالي.

(هـ) نحن ننظر إلى الوعي والقصدية باعتبارهما معطيين بيولوجيين. نحن نفترض أن البيولوجيا العصبية يمكنها إنتاج الأنماط المعقدة من الوعي، والأكثر إشكالا هو أننا نفترض أن التمييز بين الأنماط القصدية وغير القصدية للوعي هو أيضا معطى بيولوجي.

ليس سؤالنا هو «كيف يمكن للطفل أو الحيوان أن يعرفا أن الرؤية واللمس يمنحانهما وصولا إلى العالم؟» بل «كيف تقوم سمات معينة للتجربة الواعية بعرض بعض سمات العالم؟».

ثالثا: المجالان الإدراكيان: الموضوعي والشخصاني

يتمثل هدفنا في هذا الفصل والذي يليه في شرح طبيعة المجالين الإدراكيين الموضوعي والشخصاني، والعلاقات بينهما.

سأفعل ذلك مع التركيز كالعادة على الرؤية. متحملا عناء تكرار بعض النقاط التي وردت في الفصول السابقة، سأبدأ بذكر بعض المبادئ العامة التي أعتقد أنني أوضحتها بالفعل، والتي تحكم بقية بحثنا هذا:

1 - كلما رأينا شيئا ونحن واعون، فإن الظروف التي نراها تُحدث فينا تجربة بصرية واعية.

لهذه التجربة الخصائص المعتادة نفسها التي هي محرجة جدا للفلاسفة ذوي التوجهات المادية. وعلى وجه التحديد، فالتجربة البصرية شخصانية أنطولوجيا: فهي توجد فقط بقدر ما تُعايَش من قبل الكائن البشري أو الحيواني. ثانيا، لأنها شخصانية، فهي دائما نوعية: هناك دائما طابع نوعي معين لمعايشة التجربة البصرية، أو شيء تُشبهه. ثالثا، لا تحدث التجربة البصرية بصورة منفردة، بل تأتي كجزء من مجال شخصاني واعٍ كليّ، وهذا المجال ينطوي على سمات الوعي بشكل عام. وما يجعل الأمور أكثر تعقيدا أن المجال البصري نفسه يحدث دائما كجزء من المجال الشخصاني الواعي الكلي، بما في ذلك الطرائق الإدراكية الأخرى مثل التجارب اللمسية والسمعية، فضلا عن تدفق الأفكار، والحالة المزاجية، والعواطف، والأحاسيس الجسدية المتنوعة مثل الآلام.

يتمثل الهدف الرئيس لبحثنا في هذا الفصل في التجربة البصرية الشخصانية في المجال البصري الشخصاني الذي هو جزء من المجال الشخصاني الواعي الكلي.

2 - للتجربة البصرية الشخصانية قصدية باطنية

تأتي التجربة البصرية مع شروط للإشباع (بمعنى المتطلبات) متضمنة فيها. لا توجد وسيلة يمكنني بها أن أخوض هذه التجربة البصرية الحالية من دون أن يبدو لي أنني أرى خليج سان فرانسيسكو من بعيد، وكذلك قمم الأشجار ومنازل شمال بيركلي في المقدمة. للتجربة البصرية الواعية قصدية واعية ثرية للغاية كجزء من محتواها نفسه.

3 - يجب تمييز المجال البصري الشخصاني بكل وضوح عن المجال البصري الموضوعي؛ فالأول هو تمثيل قصدي للثاني.

المجال البصري الموضوعي عام أنطولوجيا وموضوعي، أو مجموعة من الموضوعات والظروف الخارجية التي تتحدد بالنسبة إلى مُدرك بعينه وإلى وجهة نظره المحددة. ومن ثم فالآن يتألف المجال البصري الموضوعي بالنسبة إليّ من كل الموضوعات والظروف التي يمكنني أن أراها في ظل ظروف الإضاءة هذه، وفي الحالة الفسيولوجية والنفسية الحالية، ومن وجهة النظر هذه. يتسم المجال البصري الشخصاني بكونه خاصا أنطولوجيا، أو مجموعة من التجارب المباشرة التي تحدث بأكملها في الرأس.

4 - في المجال البصري الموضوعي، يُرى كل شيء أو يمكن أن يُرى؛ أما في المجال البصري الشخصاني، فلا يُرى أي شيء ولا يمكن أن يُرى.

يعرّف المجال الموضوعي بأنه مجموعة من الموضوعات والظروف المرئية من وجهة نظري في ظل هذه الظروف.

المجال البصري الشخصاني، من ناحية أخرى، شخصاني أنطولوجيا، وهو موجود بالكامل في ذهني. والشيء الأهم هو إعادة تأكيد أنه في المجال البصري الشخصاني، لا يُرى أي شيء. ليس هذا لأن الكائنات في المجال البصري الشخصاني غير مرئية، بل لأن وجودها هو رؤية الموضوعات في المجال البصري الموضوعي. الشيء الوحيد الذي لا يمكنك أن تراه عندما ترى أي شيء هو رؤيتك لهذا الشيء. وينطبق هذا سواء كانت الحجة جيدة أو سيئة، وسواء كان حقيقيا أو ناجما عن الهلوسة؛ لأنك في حالة الهلوسة لا ترى أي شيء. وبصفة خاصة، فأنت لا ترى الرؤية الهلوسية. أما الاعتقاد بخلاف ذلك، أي الاعتقاد بأن الكيانات في المجال البصري الشخصاني هي في حد ذاتها تُرى، لهو ارتكاب الحجة السيئة. وكما أكدت في وقت سابق، فهذه هي الكارثة التي نتج عنها عدد كبير من كوارث الفلسفة الغربية على مدى القرون الأربعة الماضية. أعتقد فعلا أنه لو أُدرِكت هذه النقطة، ليس فقط فيما يتعلق بالرؤية ولكن بالإدراك عموما، من القرن السابع عشر فصاعدا، لاختلف تاريخ الفلسفة الغربية بأسره. ثمة أخطاء كثيرة ومروعة حقا - من نظرية ديكارت التمثيلية للإدراك على طول الطريق وصولا إلى مثالية كانط الترانسندالية وما وراءها - كان من الممكن تجنبها لو أدرك الجميع أنه لا يمكنك رؤية أو إدراك أي شيء في المجال الإدراكي الشخصاني.

5 - الإدراك «شفاف»

عادة ما يكون وصف المجال البصري الموضوعي والمجال البصري الشخصاني متطابقا تماما، باستخدام الكلمات نفسها بالترتيب نفسه. ويرجع هذا للسبب الواضح - كما آمل عند هذه النقطة - المتمثل في أن المجال البصري الشخصاني هو تمثيل قصدي للمجال البصري الموضوعي. لذلك أقول، عندما أتحدث عما أراه فعليا: «أرى خليج سان فرانسيسكو حيث توجد شبه الجزيرة إلى اليسار والمرسى إلى اليمين». إذا أردت أن أتحدث عن تجربتي البصرية فقط، فسأقول: «أعايش

تجربة بصرية، وهي بالضبط كأني أرى خليج سان فرانسيسكو حيث توجد شبه الجزيرة إلى اليسار والمرسى إلى اليمين». (في اللغة [الإنجليزية] العادية، من أجل عزل التجربة البصرية، فإننا نستخدم عادة كلمة «يبدو» ونقول: «يبدو أنني أرى خليج سان فرانسيسكو»... إلخ. ولكن «يبدو» في هذه الجمل تنطوي على غموض نطاقي. ومن هنا فإن «يبدو أنني أرى سان فرانسيسكو» يمكن أن تفسر على أنها إما «يبدو لي أنني أرى سان فرانسيسكو» وإما «أعايش تجربة بصرية، وهي بالضبط كأني أرى سان فرانسيسكو». لتجنب هذه الالتباسات، فإنني أحدّد التجربة البصرية صراحة ولا أستخدم كلمة «يبدو»).

وبالمناسبة، تجدر الإشارة إلى أن التوازي نفسه موجود في بنية الفعل الإنساني. يمكن وصف رفعي لذراعي إما كحدث موضوعي - ارتفعت ذراعي لأعلى- وإما كظاهرة قصدية شخصانية - «ماذا كنت تفعل؟» «كنت أحاول رفع ذراعي». يمكننا فصل الشخصاني عن الموضوعي لأن الحدث الشخصاني هو قصدي الجاري تنفيذه، أي «محاولتي». أما الحدث الموضوعي فهو التأثير السببي لمحاولتي، أي ارتفاع ذراعي لأعلى. يتوازى الفعل تماما مع الإدراك، ولكن مع اتجاهين مختلفين للمطابقة واتجاهين مختلفين للسببية. من حيث الفعل، يتمثل العنصر الموضوعي في الصعود المادي لذراعي لأعلى، والذي يحدث بفعل العنصر الشخصاني، أي محاولتي الواعية لرفع ذراعي. من حيث الإدراك، يكون العنصر الموضوعي هو الظروف المدركة، والذي يسبب العنصر الشخصاني، أي التجربة الإدراكية الواعية.

6 - الموضوع القصدي لإدراكك هو سببه القصدي

ثمة نزعة توجد في الخلفية الأساس للحيوانات الواعية مثل أنفسنا، وهي أننا نعتبر أن الموضوع القصدي للإدراك هو الشيء المتسبب في التجربة الإدراكية. ولعل هذا يبدو على نحو أكثر وضوحا في الحالات التي لا تعرف فيها شيئا آخر عن موضوع إدراكك، فإنك على الأقل تعرف أنه تسبب في التجارب الإدراكية.

فكّر في أنك ارتطمت بشيء في الظلام، أو سمعت فجأة ضجيجا عاليا، أو شممت رائحة كريهة، أو رأيت ضوءا ساطعا غير متوقع يظهر على النافذة. في جميع هذه الحالات، سأفترض أنك لا تعرف ما الذي تدركه، بمعنى أنك لا تستطيع تمييزه، لكنك في جميع الأحوال تعرف أن موضوع إدراكك هو ما تسبب

في التجربة الإدراكية أيا كان. وهذه نقطة حاسمة بالنسبة إلى حجة هذا الفصل. في حال تساوي العوامل الأخرى، فكلما أدركت أي شيء بصورة واعية، فستنظر إلى سبب تجربتك الإدراكية باعتباره موضوعها. ينطبق هذا المبدأ على كل من إدراك الموضوعات الفردية؛ على سبيل المثال عندما ترى زوجتك، وإدراك الملامح العامة، مثلما يحدث، على سبيل المثال، عندما ترى شيئا أحمر. إنني أتحدث بالطبع عن السببية القصدية، أي سبب المضمون القصدي المحدد الذي تنظر إليه باعتباره الموضوع القصدي للإدراك. ومن ثم في هذه الحالة فإن سبب تجربتي البصرية بخصوص خليج سان فرانسيسكو هو خليج سان فرانسيسكو. من أجل حدوث رؤيتي لخليج سان فرانسيسكو، هناك قصة سببية غير قصدية شديدة التعقيد حول البيولوجيا العصبية للرؤية، ومن دون ذلك التسلسل السببي لا يمكن للإدراك أن يحدث. على سبيل المثال، تنطوي القصة السببية على آليات ارتجاعية بين V1 (المنطقة البصرية 1) وLGN (النواة الركبية الجانبية). ولكن V1 وLGN ليستا جزءا من المحتوى القصدي أو موضوعين قصديين. هناك قصة سببية غير قصدية شديدة التعقيد، وهي التي تمكّن القصدية من العمل.

ليست لدينا نظرية تقول إن الشيء الذي يسبب تجاربنا الواعية هو الشيء الذي ندركه، لكننا نفترض صحة ذلك ببساطة. وهو افتراض أساس معطى بيولوجيا. لقد سمعت فلاسفة يدّعون أننا لا نعايش السببية في الإدراك البصري. لا شيء يمكن أن يكون أبعد من ذلك عن الحقيقة. لا توجد وسيلة يمكنني أن أعايش بها تلك التجارب البصرية من دون النظر إليها كتجارب تتعلق بالشيء المسبب للتجارب نفسها. وما ينطبق عليّ ينطبق على كلبي وغيره من الحيوانات ذات الإدراك الواعي التي تمتلك جهازا إدراكيا شبيها بما لدى البشر.

رابعا - بنية المجال البصري الشخصاني

في هذا المقطع والمقاطع التالية، سأعرض بعض السمات الشكلية المحورية للمضمون الإدراكي وشروط الإشباع. وهي شكلية (formal) بمعنى أنها ليست نوعية لأي مضمون معين ولكنها تنطبق على أي مضمون في كل ما تمثله، مثل اللون أو الشكل.

عادة ما يحتوي المجال البصري الموضوعي على موضوعات مادية وظروف دائمة. أما في المجال البصري الشخصاني فليس هناك شيء دائم؛ فكل شيء هو عبارة عن عملية مؤقتة وعابرة، والأمر كله سيتوقف كلما أغمضت عينيك. يتكون المجال البصري الشخصاني من عمليات بصرية وليس من موضوعات دائمة، لحقيقة أن العمليات والتجارب الجارية في المجال البصري القصدي نتيجتان مهمتان ذكرناهما في مقطع سابق من الفصل الثاني: كل الرؤية هي رؤية كشيء ما، وكل رؤية هي رؤية ذلك الشيء. وسنناقش كلا منهما بالترتيب:

- **الرؤية كشيء ما والشكل الجوانبي**: لأن القصدية البصرية التصويرية هي نوع فرعي من أنواع التمثيل، ولأن جميع التمثيل يندرج تحت جوانب بعينها؛ فالتصويرات المرئية تطرح دائما شروط إشباعها تحت بعض الجوانب دون غيرها.

ولذلك، على سبيل المثال، فأنا أرى الطاولة أمامي من وجهة نظر معينة، ولا أرى سوى جوانب معينة فقط من الطاولة.

إنني أرى سطحها وجانبها من هذه الزاوية. وما يصح في هذه الحالة التافهة هو صحيح عموما.

- **رؤية ذلك الشيء**: لأن كل قصدية إدراكية تحدد شروط إشباعها، ولأن الشرط هو دائما شرط يمكن أن يحصل عليه هذا وذاك؛ فإن مضمون القصدية الإدراكية هو دائما ذلك الهذا والذاك. ولذلك، على سبيل المثال، فإن المرء لا يرى موضوعا فقط على الإطلاق. يرى المرء الموضوع الموجود أمامه أمامه مباشرة أو إلى اليسار أو فوق أو تحت. في كل تجربة بصرية، تُصوّر بعض الظروف الكلية. لكن الفينومينولوجيا تُخفي هذا عنا بإعطاء الانطباع بأن التجربة البصرية هي علاقة بسيطة بموضوع ما.

لكنها ليست كذلك؛ فهي دائما ظروف كلية، والتي تنبع من قصدية التجربة البصرية.

في كتابات سابقة، قلت إن للإدراك دائما مضمونا افتراضيا. وهذا صحيح، لكنه مضلل للفلاسفة لسببين: أولهما هو أن العديد منهم متمسك على نحو سخيف بالرأي الخاطئ القائل بأن الاتجاهات الافتراضية تتكون من علاقات بالافتراضات. في إحدى صيغ الحجة السيئة، نجدهم يفترضون أن الافتراض يجب أن يكون هو

موضوع الإدراك. وثانيهما، هو أنهم يفترضون أن هذه الافتراضات شيء «مجرد». للحيلولة دون ارتكاب وجهي سوء الفهم هذين، توقفت عن استخدام مفهوم الافتراض في تحليل الإدراك، واكتفيت بالقول إن التجربة الإدراكية لها مضمون هو اشتراط أن يكون كذا وكذا هو الحال. «الشرط» بمعنى «متطلّب» يعني نفس ما يعنيه «افتراض» (لأن الشرط هو دائما شرط لصحة كذا وكذا)، لكني آمل أن يمنع أوجه سوء الفهم.

خامسا: البنية الهرمية للإدراك البصري

لهاتين السمتين، عند فهمهما بشكل صحيح فيما يتعلق بفينومينولوجيا التجربة البصرية البشرية، عواقب مهمة. تنتظم التجارب الإدراكية بشكل هرمي في العادة. لقد كررت مرارا وتكرارا أن التجربة البصرية للبشر الأسوياء غنية للغاية في محتواها القصدي. إنني لا أرى مجرد ألوان وأشكال، لكني أرى سيارات ومنازل، وفي الواقع إنني لا أرى فقط سيارات ومنازل، بل أرى سيارتي ومنزلي، على سبيل المثال. والآن، كيف يمكن أن يتم كل هذا؟ يمكن حدوث هذا لأن المضمون القصدي الثري يتطلب بنية هرمية من السمات الإدراكية المتدنية، والتي هي جزء من مضمون الرؤية كشيء ما. وبالفعل، فإن مفهوم «الرؤية كـ» يشير ضمنا إلى وجود تسلسل هرمي؛ لأنك من أجل أن ترى X كـ Y، عليك أن ترى X، وهي المرتبة الأدنى في التسلسل الهرمي، وعليك أن تراها كـ Y، وهي المرتبة الأعلى.

قبل سنوات عدة، طرح آرثر دانتو Danto فكرة الفعل الأساسي[4]. لست معنيا هنا بنواياه الأصلية، لكني أجد الفكرة مفيدة، وإليكم طريقة استخدامي لها: الفعل الأساسي هو أي شيء يمكنك القيام به من دون أن تنوي فعل أي شيء آخر عن طريق، أو بواسطة، فعلك لها. بالنسبة إليّ، رفع ذراعي هو فعل أساس، وليس عليّ أن أفعل أي شيء آخر، فأنا أرفعها فقط. لكن تأليف هذا الكتاب ليس فعلا أساسيا. من أجل القيام بذلك قصديا، لا بد لي أن أنتوي القيام بكثير من الأمور الأخرى. بسبب التشابه (isomorphism) الشكلي لبنية الإدراك والفعل، يمكننا أن نطبق مبدأ الفعل الأساس على الإدراك الأساس. والإدراك الأساس هو أي إدراك لموضوع أو لسمة قد توجد لديك من دون إدراك أي شيء آخر عن طريق إدراكك لها.

لنستعرض ذلك من خلال مثال بسيط. كما قلت سابقا، فأنا لا أكتفي عادة بمجرد رؤية الألوان والأشكال، فأرى سيارة سوداء. إنني لا أرى فقط أي سيارة سوداء، بل أرى سيارة سوداء من طراز 911 كاريرا 4. وأنا لا أرى فقط أي رمز يشير إلى نوعها، بل أرى سيارتي. عند كل مستوى، يتطلب إدراك المستوى الأعلى إدراكا للمستوى الأدنى. بالنسبة إليّ، تتطلب رؤية الموضوع باعتباره سيارتي رؤيتها بوصفها نوعا معينا من السيارات، وهذا بدوره يتطلب رؤية أنها تمتلك نوعا معينا من الشكل والحجم واللون. وفي كل حال، فإن إدراك الموضوع باعتباره يمتلك سمة عالية المستوى يتطلب إدراك سمات المستوى الأدنى.

وفي نهاية المطاف، إذا نفَّذت تلك الخطوات، فإنك ستصل إلى الحضيض. يمكنك الوصول إلى مجموعة من الخصائص التي يمكن إدراكها من دون إدراك أي شيء آخر عن طريق إدراكها. سأقترح هنا استخدام مصطلح تقني لتسمية تلك الخصائص. يتطلب كل الإدراك خصائص إدراكية أساسية أو سمات إدراكية أساسية، حيث يصل التدرج الهرمي لبنية المستوى الأعلى إلى الحضيض من حيث السمات التي لا تحتاج إلى إدراك أي شيء آخر من أجل أن تُدرك. ومن بين السمات الإدراكية الأساسية سمة يمكن أن تُدرك من دون إدراك أي سمة أخرى عن طريق إدراكها.

إن لون وشكل السيارة سمتان إدراكيتان أساسيتان بهذا المعنى، ولكن كونها سيارة أو كونها سيارتي ليستا من السمات الإدراكية الأساسية. تتسم السمات الإدراكية الأساسية بكونها موضوعية أنطولوجيا. هناك أشياء، مثل لون وشكل السيارة، يمكن إدراكها من قبل أي شخص. وتتوافق مع السمات الإدراكية الأساسية الموضوعية أنطولوجيا التجارب البصرية الشخصانية لهذه السمات. والسؤال الحاسم الذي سنتناوله في هذا الفصل هو: كيف يمكن لفينومينولوجيا تلك التجارب أن تضع السمات الإدراكية الأساسية باعتبارها شروطا لإشباعها؟

أعتقد، غريزيا، أن فكرة السمات الإدراكية الأساسية والبنية الهرمية المقابلة للتجربة البصرية صارت واضحة. ولكن ليس من السهل تحديدها بدقة، ولم أفلح حتى الآن في القيام بذلك بصورة تُرضيني. حدسيا، كل من اللون والشكل أساس، لكنك، عادة، لا تستطيع إدراك أحدهما من دون الآخر. فأيهما أكثر أساسة؟ إن السمة الإدراكية الأساسية هي التي يمكنك إدراكها من دون إدراك أي سمة أخرى

عن طريق إدراكها. لكن الألوان والأشكال تُدرك معا، لذلك يبدو أنها بالقدر نفسه من الأساسة. ليس لديّ حل لهذه المشكلة، لكني سأعتمد فيما يلي على الفكرة البديهية القائلة إن للإدراك بنية هرمية وإن التسلسلات الهرمية تصل إلى أدنى مستوياتها في السمات الأكثر أساسة. ربما كانت الطريقة الصحيحة للتعامل مع مشكلة اللون والشكل هي النظر إلى السمات الأساسية في هذه الحالات بوصفها أشكالا ملونة.

من أجل أن يكون المجال الإدراكي الشخصاني غنيا بما فيه الكفاية لتحديد المضمون القصدي، يجب أن تكون هناك، لكل من السمات الإدراكية الأساسية للموضوعات، علاقة شخصانية بتلك الخاصية البصرية الأساسية. يعني هذا أنه في المجال البصري الشخصاني يجب أن تكون هناك عمليات واعية فيما يتعلق باللون، والخط، والزاوية، والشكل، والعلاقات المكانية، وحتى العلاقات الزمانية. ولكن كيف يتم ذلك؟ على سبيل المثال، لا يوجد شيء في المجال البصري أحمر فعليا، وليس في المجال البصري ما هو مستدير فعليا. الاحمرار والاستدارة سمتان موضوعيتان للأشياء التي يمكن أن تُرى فعليا، لكني سأعيد هذه النقطة مرارا وتكرارا: لا شيء في المجال الشخصاني يُرى فعليا.

أعتقد أن هذه النقطة صحيحة وقوية؛ لكني، على رغم ذلك، أود تأكيد أننا إذا أردنا أن نفهم الإدراك البصري، على سبيل المثال، عندما أنظر إلى كرة حمراء، فعلينا أن نفهم أن لاحمرار الكرة ارتباطا نفسيا بالمجال البصري الشخصاني، وكذلك الحال مع الاستدارة. سأنتقل الآن إلى السؤال المتعلق بكيف يتم ذلك.

سادسا - كيف تحدد السمات الفينومينولوجية للمجال البصري الشخصاني شروط إشباع التجربة البصرية؟

ليست هذه بالمسألة التافهة، وكان لديّ في أوقات مختلفة من حياتي اعتقاد راسخ بصحة فرضيات أرى الآن أنها خطأ. أعتقد أن أفضل طريقة بالنسبة إليّ لمحاولة الإجابة عن هذا السؤال هي أن أمر بالخطوات التي دفعتني إلى موقفي الحالي. آمل أن يكون هذا أكثر من انغماس ذاتي في سيرتي الشخصية. إنني أعتقد أن أي شخص يفكر مليا في هذه القضايا يرجّح أن يمر بما يشبه الخطوات التي مررت بها.

مراحل تطور تفكيري الخاص

المرحلة الأولى: كتاب «القصدية»، 1983. سوء الاقتباس (Disquotation)

عندما ألّفت كتاب «القصدية»، لم أكن أعتقد بوجود سؤال حقيقي عن كيفية تحديد القصدية الإدراكية الباطنية لشروط الإشباع. هناك سؤال فلسفي عن كيفية تحديد جملة «توجد كرة حمراء هناك»، شروط الحقيقة. لهذه الجملة قصدية مشتقة، وعلينا أن نشرح كيفية اشتقاقها ومن أين بالضبط. لكني إذا كنت أرى فعليا أن هناك كرة حمراء، فلتجربتي البصرية قصدية باطنية، وغير مشتقة. لا يبدو أن هناك أي إجابة عن السؤال المتعلق بكيف تحدد شروط الإشباع غير القول بأنها من صميم التجربة، بالفعل مما يجعلها تحدد تلك الشروط:

فلا يمكن لها أن تكون هذا النوع من التجربة إذا لم تكن تنطوي على هذه الشروط. إن التوصيف الوحيد للعلاقة بين القصدية الباطنية والظروف هو التوصيف التافه المتعلق بسوء الاقتباس. السبب الوحيد الذي يمكننا إعطاءه لكون هذه التجربة تحدد شروط إشباع وجود كرة حمراء هناك هو أن هذه التجربة هي بالتحديد تجربة تتعلق بتخيّل أننا نرى أن هناك كرة حمراء، بمعنى أنه لا تُشبع إلا إذا كان وجود واحمرار الكرة يسببان هذه التجربة البصرية تحديدا[5].

ووفقا لهذا المفهوم المتعلق بسوء الاقتباس، لا يمكن أن يُطرح أي سؤال عن كيفية تحديد الفينومينولوجيا الخام لشروط الإشباع؛ لأن الفينومينولوجيا الخام هي مجرد تصوير لشروط الإشباع تلك. باستخدام هذه الجمل والصور، هناك هوة بين الموضوع وشروط إشباعه. يجري تجسير الهوة في حالة الجُمل من معنى الجملة، وفي حالة الصور بواسطة الخصائص التمثيلية للصور؛ ولكن في حالة التجارب الإدراكية الواعية، لا تسمح التجربة الخام بوجود أي هوة بين التجربة وتحديد شروط الإشباع؛ لأن شروط الإشباع (بمعنى المتطلبات) ليست سوى جزء من هذه التجربة.

المرحلة الثانية: الخصائص الباطنية

تبدو المرحلة الأولى مخيبة للآمال؛ لأن التجربة البصرية هي حدث يقع في العالم مثل أي حدث آخر. يجب أن يُطرح سؤال عن مدى ارتباطه بشروط إشباعه، ولا بد من الإجابة عن هذا السؤال بطريقة غير قصدية. يبدو بداهة أنه ينبغي

وجود خصائص أساسية غير قصدية للتجربة البصرية، والتي تحدد شروط الإشباع. قارن ذلك بالتجربة البصرية للجملة. إن جملة «توجد كرة حمراء هناك» تحدد شرط الإشباع بسبب الأعراف المتعلقة بالجملة والتي تحدد معناها، فيما تحدد معناها شروط الإشباع تلك. يتعلق المعنى بشيء يفتقر إلى القصدية الباطنية، أي الجملة بوصفها ظاهرة نحوية. في حالة التجربة البصرية لا يوجد أي عُرف، ولكن يجب أن تكون هناك خاصية أخرى للتجربة البصرية، وهي التي تحدد شروط الإشباع. المرحلة الأولى صحيحة في أن شروط الإشباع باطنية للتجربة الإدراكية بطريقة لا تجعلها باطنية للجمل أو الصور. وتعني «باطنية» (internal) أن التجربة لا يمكن أن تكون هذه التجربة إذا لم تتضمن شروط الإشباع هذه. ولكن، مع ذلك، لا بد من طرح السؤال: كيف يتم ذلك؟ كيف يمكن أن يكون لتلك التجربة المحددة شروط إشباع متضمنة فيها؟ لا يكفي أن نقول إنها تفعل ذلك فقط؛ فهي تفعل ذلك بطبيعة الحال، لكن السؤال هو كيف؟

المرحلة الثالثة: التدرج الهرمي والخصائص الأساسية

يكشف الاستقصاء في المرحلة الثانية أن التجارب البصرية هي في الواقع متدرجة هرميا، ويتوافق التدرج الهرمي في المجال البصري الشخصاني مع تدرج هرمي يسهل الوصول إليه إدراكيا في العالم الموضوعي أنطولوجيا. ولذلك، فمن أجل أن أرى أن تلك هي سيارتي، يجب أن أرى أنها من طراز معين من السيارات؛ ومن أجل أن أرى أنها من هذا الطراز من السيارات، يجب أن أرى بعض الألوان والأشكال. من الناحية الموضوعية، من أجل أن تكون سيارتي، فلا بد أن تكون من طراز معين من السيارات، ومن أجل أن تكون من هذا الطراز من السيارات، لا بد أن تتضمن بعض الألوان والأشكال. يؤدي هذا التدرج الهرمي إلى مذهب الخصائص الإدراكية الأساسية والتجارب الإدراكية الأساسية. الخصائص الإدراكية الأساسية هي تلك التي يمكنك إدراكها من دون إدراك أي شيء آخر عن طريق إدراكك لها، والتجارب الإدراكية الأساسية هي تجارب تتعلق بالخصائص الإدراكية الأساسية.

يمثل هذا نتيجة مهمة ليس فقط في حد ذاتها، ولكن أيضا لأنها تُظهر وجود غموض في المرحلة الثانية. إن تطلّب وجود تجارب إدراكية أساسية ليس هو اشتراط تحديد هذه الخصائص نفسه لاقصديا.

تصبح التجارب الإدراكية الأساسية قابلة للوصف من حيث قصديتها فقط. وحتى في وجود بنية هرمية للإدراك، قد يظل سوء الاقتباس هو النهج الصحيح.

المرحلة الرابعة: قصدية ما هو غير قصدي

إن القول بأن التجارب الإدراكية الأساسية قصدية باطنيا يمثل إجابة غير مرضية عن سؤالنا بسبب مغزى المرحلة الثانية، وهو أن التجربة البصرية هي حدث يقع في العالم مثل أي حدث آخر، ولذلك يجب أن تكون هناك سمات في هذا الحدث من شأنها تحديد الشروط، ولا بد من تعيين هذه السمات بطريقة لا قصدية. لماذا؟ لأن التفسير بخلاف ذلك سيكون مواربا ولا يفسر أي شيء. يعني هذا أنه على رغم أن للتجارب المتعلقة بالخصائص الأساسية قصدية باطنية، فإن تلك الخصائص القصدية الباطنية نفسها تتسم بأنها قصدية بفضل شيء ما، ولا بد من تحديد هذا الشيء الآن، بيد أنه لا يمكن تحديده ببساطة بواسطة سوء الاقتباس. يبدو لي أن كونها أساسية وأنها قصدية باطنيا يُشير ضمنا إلى أنه لا يوجد ما يمكن قوله أكثر من ذلك. لكن هذا خطأ؛ فخاصية أن السمات البصرية الأساسية لها قصدية شخصانية لا تكفي وحدها للإجابة عن السؤال: كيف تحصل على القصدية المحددة التي لديها؟ هذا هو السؤال الذي أنتوي الآن أن أجيب عنه.

كما قلت سابقا، تبحث الفلسفة التحليلية تقليديا في معنى الجمل بطريقة تمكنها من تفسير شروط حقيقتها. ولأن المعنى تقليدي فليست هناك صلة باطنية بين الجملة وشرط إشباعها. يمكن استخدام هذه الجملة بالذات بأي معنى. ولكن بسبب وجود صلة باطنية في حالة التجارب الإدراكية الواعية بين طبيعة التجربة وشرط الإشباع، علينا أن نفسر هذه الصلة الباطنية؛ والطريقة الوحيدة التي يمكننا أن نفسرها بها هي أن نعود إلى الوراء من العالم إلى التمثيل (أو التصوير في هذه الحالة)، وإلا فلن نستطيع الوصول إلى الصلة الباطنية. أعرف أن هذا يبدو غامضا، ولكن سأفسر الغموض قريبا.

سابعا - وجهة نظري الحالية

المرحلة الخامسة: كيف تسير الأمور وما التجارب التي تسببها؟

نحن في حاجة إلى جعل السؤال دقيقا. ليس السؤال هو سؤال الفلاسفة القدماء: «كيف يمكن أن توجد القصدية بأي حال من الأحوال؟»، لا أعتقد أنه

سؤال فلسفي ذو مغزى؛ فهو يشبه الأسئلة الفلسفية الأخرى التي هجرناها: كيف يمكن أن توجد الحياة في عالم من المواد غير الحية؟ كيف يمكن أن يوجد الوعي في عالم من المواد اللاواعية؟ كيف يمكن أن توجد القصدية في عالم من المواد غير الممثلة؟ ليست هذه أسئلة فلسفية. يمكن الإجابة عن الأول بواسطة البيولوجيا التطورية، وأعتقد أنه يمكن الإجابة عن السؤالين الثاني والثالث بشأن الوعي والقصدية بواسطة البيولوجيا العصبية. أما السؤال: «كيف يمكن أن توجد القصدية بأي حال من الأحوال؟» فمن الممكن الإجابة عنه، على سبيل المثال، عن طريق إظهار كيف يمكن لحيوان أن يشعر بالعطش. يعرف معظمنا الإجابة عن ذلك. والسؤال الذي سنتناوله هو السؤال الأكثر تحديدا: «كيف يمكن لخصائص محددة للمجال البصري الشخصاني أنطولوجيا أن تفرض خصائص المجال البصري الموضوعي بوصفها بشروطا لإشباعها؟». هناك إجابتان تقليديتان عن سؤالنا، وكلتاهما خطأ. الأولى هي التشابه. تتمثل الفكرة المشتركة لدى الفلاسفة، من لوك وديكارت وصولا إلى كتاب «الأطروحة» Tractatus لفيتغنشتاين، في أنه يمكن تفسير التمثيل بوجود علاقة تشابه أو تماثل بين الممثِّل والممثَّل. وفي تفسير فيتغنشتاين، هناك تماثل بين الجملة (Satz) والحقيقة (Tatsache)؛ فالجملة تمثّل عن طريق التشابه مع الواقع. تتكون الحقيقة من ترتيب للموضوعات. وتتكون الجملة من ترتيب للأسماء. وتمثل الجملة الحقيقة لأن هناك علاقة تصويرية بين الجملة والحقيقة. في حالة الإدراك، ووفقا للنظرية التمثيلية، نحن ندرك صورة في أذهاننا، وتمثل الصورة موضوعا في العالم عن طريق التشابه معه. وبغض النظر عن حقيقة أن هذا يرتكب الحجة السيئة في حالة الإدراك، فمن المهم أن نرى أن التفسير غير صالح في أي من الحالتين.

لنفترض أننا تجاهلنا الحجة السيئة وقلنا ببساطة إن التجربة البصرية حمراء في حد ذاتها، وإنها تمثل الأشياء الحمراء في العالم لأنها تشبهها. لقد سمعت بعض الفلاسفة يقولون إن التجربة البصرية حمراء بمعنى للأحمر يختلف عن المعنى الذي يكون فيه الموضوع أحمر. دعونا نفترض أن هناك معنى تكون فيه التجربة البصرية حمراء أو التجربة البصرية مربعة، والتي تمثل الموضوعات الحمراء والمربعة التي تشبهها. فهل يفسر هذا التشابه بين التجارب البصرية وأهدافها

كيف أن التجارب البصرية تجعل من الموضوعات شروطا لإشباعها؟ ليست لديها قدرة تفسيرية على الإطلاق. إن حقيقة وجود كيانين متشابهين لا تجعل أحدهما تمثيلا للآخر من ناحية الإدراك أو اللغة. من الذي يرى التشابه؟ تشبه يدي اليسرى يدي اليمنى بقدر أي موضوعين في العالم، لكن إحداهما ليست صورة أو تمثالا أو تمثيلا للأخرى؛ إن التشابه في حد ذاته لا يوضح شيئا؛ فليست لديه قدرة تفسيرية. يفترض الفلاسفة - وهم مخطئون- أنه تفسيري لأنهم يشبهون القصدية بالصور؛ والصور، مثل الصورة الموجودة على رخصة قيادتي، تمثّل في الواقع من قبل توليفة من السببية والتشابه. ولكن من المهم أن نلاحظ أن علاقة التشابه ليست تفسيرا للتصوير (depiction)، بل هي غيض من فيض من القدرات المعرفية التي تمكننا من تفسير واحد كتمثيل للآخر. فالموضوعان المتشابهان في حد ذاتهما لا يفسران التمثيل بأي شكل من الأشكال، فضلا على التمثيل القصدي للإدراك البصري.

ولكن ماذا عن السببية؟ ليست للسببية في حد ذاتها أي قدرة تفسيرية أيضا. دعونا نفترض أن نوعا معينا من التجارب ينتج من الأشياء الحمراء. هذه هي الحال في الواقع، لكنه في حد ذاته لا يفسر السبب في أن التجربة تحدد الأشياء الحمراء باعتبارها شرطا لإشباعها. بصورة عامة، يمكن لأي شيء أن يسبب أي شيء. لنفترض أن رؤية الموضوعات الحمراء تسبب دائما في شعوري إحساسا مؤلما. لن يعمل هذا على تحويل الإحساس المؤلم إلى حالة قصدية يمثل الاحمرار شرطا لإشباعها.

إذا أردنا إظهار كيف يعرض الطابع الفينومينولوجي الخام للتجربة البصرية الشخصانية شروط إشباعها، فلا التشابه ولا السببية يمكنهما القيام بهذه المهمة بمفردهما. أعتقد في واقع الأمر أنه من قبيل الفضيحة التاريخية في الفلسفة أنه جرى الاحتكام إلى كليهما روتينيا باعتبارهما تفسيرا للقصدية. يمتد تاريخ هذه الأخطاء من النظرية التمثيلية للإدراك في القرن السابع عشر وصولا إلى نظريات السببية المرجعية في القرنين العشرين والحادي والعشرين. أعتقد أن واحدا من أضعف ملامح الفلسفة المعاصرة والحديثة يتمثل في الاحتكام إلى «سلاسل السببية» (causal chains) لمحاولة تفسير دلالات الألفاظ. لا تمتلك «سلاسل السببية» هذه أي قدرة تفسيرية على الإطلاق. لقد انتقدت النظريات السببية للمرجعية والمعنى في كتاب «القصدية» (الفصلين الثامن والتاسع)، ولن أكرر هذه الانتقادات هنا.

لشرح سبب عدم تمكن التشابه أو العلاقة السببية من أداء مهمة تفسير القصدية، سنحتاج إلى قول مزيد عما يتطلبه أي تفسير. نحن نحاول أن نشرح، على سبيل المثال، سبب أن هذه التجربة الإدراكية الشخصانية بعينها باطنية، وأنها - إذا جرت تلبيتها - يجب أن تكون ثمة حالة لرؤية الشيء بلون أحمر. ينبغي ذكر التفسير بمصطلحات ليست هي نفسها قصدية، ويجب أن تطرح شروطا كافية. يجب أن تُظهر سبب أنك إذا عايشت هذه التجربة، فلا بد أن تكون حالة لرؤية الشيء بلون أحمر. لماذا تطرح هذه التجربة الإدراكية بعينها الأحمر شرطا لإشباعها؟ هناك في الواقع شرط ضروري لرؤية الشيء أحمر، وهو أن التجربة يجب أن يسببها موضوع أحمر؛ لكن هذا لا يجيب عن السؤال الذي نحاول الإجابة عنه، وهو ليس ما تلزمه الحقيقة الموضوعية لصيغة الغائب من أجل أن تكون الحال هي أنني أرى شيئا أحمر، بل إن الحقيقة المتعلقة بالتجربة الشخصانية بصيغة الحاضر هي ما تجعل الحال بالضرورة هي تصوير لشيء أحمر. ما الحقيقة غير القصدية بشأن هذه التجربة بالذات - سواء كانت حقيقية (veridical) أم لا - التي تجعل الحال هي أنه يبدو أنني أرى شيئا أحمر؟ لن نحاول عرض الشروط الضرورية، لأن الطرائق الإدراكية المختلفة يمكنها بطبيعة الحال توصيلنا إلى الخصائص نفسها، وفي حالة هلوسة النوع الفينومينولوجي من الأحداث نفسه الذي قد ينتج من شيء آخر غير النمط الحقيقي للموضوع. يمكنني أن أرى أن الموضوع مستدير وأن أشعر في الوقت نفسه بأنه مستدير، كما يمكن أن أتعرض لهلوسة بصرية تنطوي على رؤية شيء مستدير.

لجملة «هناك شيء أحمر أمامي» شروط للإشباع بموجب العرف. كان من الممكن أن تعني هذه الجملة بالذات شيئا مختلفا. لكن شروط إشباع التجربة البصرية ذاتها، والمتمثل في وجود شيء أحمر أمامي، يجب أن تكون لها شروط الإشباع هذه بحكم الضرورة. ولا بد أن يكون من الضروري لكونها هذه التجربة بالذات أن يكون لديها شروط الإشباع تلك. كيف يعمل هذا؟

فيما يلي، أود أن أجيب عن هذا السؤال عن طريق استكشاف العلاقات بين الخصائص الأساسية لماهية الأمور، والطابع النوعي للتجارب الإدراكية الشخصانية، والعلاقات السببية بينها. وهذا سيمكننا من استكشاف العلاقة بين ماهية الأمور

وبين كيف تبدو. تتمثل الفرضية التي أود استكشافها في تفسير كيفية تصوير الخصائص النوعية للتجربة البصرية في حالة الخصائص الأساسية لشروط الإشباع التي تنفذها، يكمن في وجود علاقة تنظيمية بين خاصية أن تكون «ف» وخاصية أن تكون قادرة على إحداث نوع معين من التجارب. في الكلام العادي سأصف هذه التجربة بأنها تبدو كـ «ف» لكن أن تبدو كـ «ف» لن يحل مشكلتنا؛ لأن ذلك يعني عادة أنها تبدو كأنها «ف»؛ فلن تفهم ما يعنيه تبدو كـ «ف» إلا إذا فهمت ما يعنيه أن تكون «ف». وسأوضح هذه النقاط مبتدئا بمثال الألوان.

ينطوي اللون على صعوبة نسبية بسبب ظواهر مثل انعكاس الطيف وثبات اللون، وسنتناول تلك القضايا في الفصل التالي. دعونا الآن نتفحص تجربتنا البصرية للكرة الحمراء. هل التجربة البصرية ذاتها حمراء؟ من المؤكد أن التجارب البصرية غير ملونة. لمَ لا؟ يمكن للجميع ملاحظة الألوان، وهو ما لا ينطبق على التجارب البصرية. يبث اللون الأحمر فوتونات تبلغ طاقتها نحو 6500 وحدة أنغستروم، في حين لا ينبعث عن التجربة البصرية أي شيء. ولذلك فمن الخطأ التفكير في التجربة البصرية نفسها باعتبارها ملونة.

وكذلك فإن الاعتقاد بأن التجارب البصرية ملونة يعني حتما ارتكاب الحجة السيئة؛ لأنه يتعين على المرء أن يسأل عمن يرى اللون.

الألوان هي موضوعات للتجارب الإدراكية، لكنها ليست نفسها ملامح التجارب الإدراكية. دعونا نستكشف الآثار المترتبة على ذلك. إذا أغمضت عينيك وغطيتهما بيديك، سيكون لديك في مجالك البصري مجموعة من التجارب التي يمكن للمرء أن يصفها بسذاجة بأنها بقع صفراء على خلفية سوداء. ما سبب كون هذا الوصف طبيعيا؟ أولا، تشبه التجربة التي تعايشها رؤية بقع صفراء على خلفية سوداء. ثانيا، على سبيل المثال، إذا تلاعب طبيب بجهازك البصري إلكترونيا فأحدث تغييرا، فنحن نعرف ما يعنيه إحداث التغيير بالنسبة إليه، أي التغيير الذي يمكنك أن تصفه بأنه بقع خضراء على خلفية سوداء، أو بقع برتقالية مقابل خلفية سوداء. ومع ذلك، سأكرر، ليس هناك مما أعايشه ما هو أسود أو أصفر فعليا، للأسباب التي ذكرتها في موضع سابق. لكن ما توحي به هذه التجربة الفكرية هو أنني عندما أرى شيئا أحمر، فما يتوافق مع الموضوع الأحمر في المجال البصري الموضوعي هو

شيء في المجال البصري الشخصاني، وهو الذي يحمل هذا المضمون القصدي، أي الأحمر. لماذا يحمل هذا المضمون؟ كيف يفعل ذلك تحديدا؟ النقطتان الآتيتان هما النقطتان الحاسمتان في هذه المناقشة بأكملها. أولا، من أجل أن يكون الشيء أحمر في العالم الموضوعي أنطولوجيا، يجب أن يتمكن من تسبيب تجارب بصرية شخصانية أنطولوجيا مثل هذه. تتألف حقيقة كونه أحمر اللون، ولو جزئيا على الأقل، من قدرته السببية (في ظل الخصائص المعتادة حول الظروف الطبيعية والمراقبين العاديين) على أن يسبب هذا النوع من التجربة البصرية الشخصانية أنطولوجيا. هناك علاقة باطنية بين حقيقة كونه أحمر اللون وحقيقة تسبيب هذا النوع من التجارب. ما معنى أن نقول إن العلاقة «باطنية»؟ يعني هذا أنه لا يمكن أن يكون بهذا اللون إذا لم يكن متعلقا منهجيا بهذه الطريقة بتجارب من هذا القبيل. ثانيا، يعني أن يكون الشيء موضوعا لتجربة إدراكية أن تجري معايشته كسبب لهذه التجربة.

إذا جمعت هاتين النقطتين معا، فستحصل على نتيجة مفادها أن التجربة الإدراكية تحمل بالضرورة وجود لون أحمر كشرط لإشباعها. كيف؟ تتمثل نزعتك الخلفية، المفروضة بيولوجيا، في أن تفترض مسبقا أن الموضوع الذي تُدركه هو أيا كان ما سبّب الإدراك و«الموضوع» المعني، وهو صفة للون الأحمر، يتألف (على الأقل جزئيا) من القدرة على تسبيب تجارب مثل هذه. يُعد وجود الموضوع شرطا كافيا، وليس ضروريا، لإحداث هذا النوع من التجارب؛ لأنه في حالة الهلوسة العشوائية، تنتج التجربة من شيء غير موضوعها الحقيقي.

نحن نفترض أن للحيوان قصدية واعية كمعطى بيولوجي بالطريقة نفسها التي يشعر بها بالعطش والجوع بشكل واعٍ باعتبارهما شكلين بيولوجيين للقصدية. والسؤال هنا هو: كيف يحصل الإدراك القصدي على المضمون الذي يحتويه؟

يتمثل الجواب الذي أقترحه بخصوص التجارب الإدراكية الأساسية في أن معايشة هذه التجربة البصرية الواعية تحمل بالضرورة القصدية التي تحتويها؛ لأن الخاصية المعنية تُعايش باعتبارها ناجمة عن موضوعها، كما يتشكل موضوعها تحديدا (على الأقل جزئيا)[6] عن طريق قدرتها على إحداث هذا النوع من التجارب.

لو كان في وسع التجارب الإدراكية، البشرية أو الحيوانية، أن تكون واعية بماهيتها وبما يحدث عند وقوعها، وكان في إمكانها أن تتحدث، لقالت: «إنني أرى الشيء «ف» الذي يسبب وجودي باعتباري تجربة واعية. وتُعايش كل تجربة إدراكية واعية، سواء كانت حقيقية أم لا، كإدراك للشيء المسبب للتجربة. كما أنني أمثل رؤيتها باعتبارها «ف» لأن كونها «ف» يتمثل في قدرتها على تسبيب تجارب مثلي». من بين أسوأ ملامح التفسيرات الفلسفية التقليدية للإدراك هو الفشل العام في إدراك أن التجارب الإدراكية الواعية تُعايش باعتبارها سببية طوال الوقت.

إنك تعايش موضوع إدراكك الخاص باعتبار أنه يسبب التجربة الإدراكية. وشكل السببية هنا هو السببية القصدية. لست متأكدا من سبب الانتشار الواسع لهذا الخطأ، لكني أعتقد أنه يتعلق بصورة ما بنفوذ هيوم. حاول هيوم تلقيننا أننا لا نعايش العلاقة السببية مطلقا. لقد جادلت[7] بأننا نعايش السببية معظم حياتنا في حالة اليقظة. كلما أدركنا أو تصرفنا على نحو واعٍ، فنحن نعايش العلاقة السببية؛ وكذلك، على سبيل التكرار؛ فشكل السببية هنا هو السببية القصدية. في حالة الفعل، يكون القصد الجاري تنفيذه تصويرا سببيا لحركة جسدية. وفي حالة الإدراك، تُسبب الظروف المدركة التجربة الإدراكية نفسها التي تفرض تلك الظروف كشرط لإشباعها.

ويمكن تعميم ما قلناه عن اللون الأحمر ليشمل الألوان الأخرى. ليست التجربة البصرية حمراء أو زرقاء أو خضراء بالفعل، لكنها على الرغم من ذلك تفرض بالضرورة الأحمر أو الأزرق أو الأخضر كشرط لإشباعها؛ لأنه من أجل أن يكون الشيء أحمر أو أزرق أو أخضر فلا بد أن يكون قادرا على وجه التحديد على تسبيب هذا النوع من التجارب. للتجربة البصرية طابع نوعي معين، ويوصف هذا الطابع النوعي بشكل صحيح باعتبار أنه يحدد المضمون القصدي بحيث تكون التجربة هي تلك التي يبدو فيها شيء ما بلون أحمر، وذلك بالتحديد لأن كونه أحمر يتمثل في قدرته على تسبيب التجارب البصرية التي لها هذا الطابع. وبالنظر إلى كون الشيء أحمر، ما الحقيقة المتعلقة به التي تجعله أحمر؟ تكمن الحقيقة التي تجعله أحمر، ولو جزئيا على الأقل، في قدرته على تسبيب نوع معين من التجارب. إنك تحصل، إذن، على مجموعة باطنية من علاقات كون الشيء

أحمر ويسبب نوعا معينا من التجارب البصرية. يتمثل التوصيف غير القصدي للتجارب البصرية ببساطة في امتلاكها هذا النوع من الطابع النوعي. وهذا الطابع النوعي يفرض الأحمر كشرط لإشباعه (جزئيا)؛ لأن جوهر الاحمرار هو القدرة على تسبيب التجارب التي لها هذا الطابع، وتُعايش أي تجربة إدراكية باعتبار أن سببها هو موضوعها.

هناك طابع نوعي موضوعي أنطولوجيا في العالم، لنطلق عليه اسم «الأحمر». وهناك أيضا طابع نوعي شخصاني أنطولوجيا لتجربتي، لتجنب أي نوع من الحجة السيئة، لنطلق عليه اسم «غلوغ» (Glog). لماذا، إذن، يجب أن تكون هناك أي علاقة على الإطلاق بين الغلوغ والأحمر؟ بعد كل شيء، حتى لو تسبب الموضوع الأحمر في الغلوغ، فأي شيء يمكنه أن يسبب أي شيء. ما العلاقة التي يفترض أن توجد بينهما؟ تتمثل بداية الإجابة في أن نقول بوجود علاقة ما؛ لأن «الأحمر» يعرّف على أنه القدرة على تسبيب الغلوغ (في ظل الخصائص المعتادة حول الظروف الطبيعية والمراقبين العاديين). كما يعرّف موضوع الغلوغ باعتباره سبب الغلوغ. ويمكن تعميم هذه النقطة لتشمل جميع الألوان. من أجل أن يكون الشيء لونا معينا، ما عليه إلا أن يكون قادرا على تسبيب أنواع معينة من التجارب في المراقبين الطبيعيين في ظل ظروف الإضاءة الطبيعية.

وبمجرد قبول هذه النقطة، يمكننا الآن طرح مفهوم وسيط، وهو مفهوم النظر. بمجرد تعريف الأحمر بالطريقة التي حددتها، فأن يكون الشيء أحمر يعني أنه يبدو أحمر للمراقبين الطبيعيين في ظل الظروف الطبيعية. لكن من المهم أن نؤكد أن هذا في حد ذاته لا يمتلك أي قدرة تفسيرية على الإطلاق؛ لأن المظهر الأحمر يعني مجرد أن يبدو ذا لون أحمر، أي أن يبدو كأنه أحمر. ويعني هذا أن المظهر الأحمر طفيلي على كون الشيء أحمر، وبالتالي لا يمكن أن يستخدم لتفسيره. تتجلى القوة التفسيرية عندما نقول إنه من أجل أن يبدو الموضوع أحمر للمراقبين الطبيعيين في ظل الظروف الطبيعية، فعليه أن يسبب تجارب بصرية من نوع الغلوغ.

بيد أن التجربة البصرية من نوع الغلوغ لا تصوّر الأحمر لمجرد أنه ناتج عن الأحمر. ليست هذه هي القصة. لكن القصة هي أن التجربة البصرية تصوّر الأحمر لأن جوهر كون الشيء أحمر يكمن في قدرته على تسبيب هذا النوع من

التجارب، كما أن القصدية التصويرية للتجارب الإدراكية تعتبر دائما أن موضوعها هو سبب التجربة. لكن العلاقة السببية في حد ذاتها لا تكفي؛ فلا بد أن تتحدد خصوصية المضمون القصدي من قبل السمات الأساسية للتجربة البصرية المعنية، وإلا فلن يحدد المضمون القصدي تلك الخصوصية (لتكرار النقطة المشار إليها آنفا، لنفترض أن الأشياء الحمراء تتسبب دائما في شعوري بإحساس مؤلم. لن تحوّل هذه الحقيقة الإحساس المؤلم إلى حالة قصدية تنطوي على الاحمرار كشرط لإشباعها).

يجب أن ينطبق ما أقوله على حيوانات مثل كلبي، تارسكي، بقدر ما تنطبق على البشر. إذا رأيت كلبا أو غيره من الحيوانات العليا وهو منخرط في نشاط انفعالي، مثل حفر الأرض بحثا عن عظمة أو مطاردة قط، سترى أن التجربة برمتها سببية في جميع أجزائها وأنها تنطوي على مجموعة معقدة من التنسيق الإدراكي عمليا. يعايش الكلب تجربة بصرية يسببها القط الذي يطارده، ولذا يقوم بتنسيق حركاته الجسدية - سببية في معظمها - لتتناسب مع ما يرد إليه من تجاربه البصرية والشمية.

أعتقد أن هذا التفسير ينطبق عموما على ما يعرف بالصفات الثانوية. يعني أن يكون للشيء طعم حلو أن يتمكن من تسبيب أحاسيس ذوقية بمثل هذا الطعم. من الصعب عرض الحجة بالتفصيل؛ لأن معظم قاموسنا المستخدم لوصف الصفات المُدركة في الطعم والرائحة مُشتق من الموضوعات التي تُتَذوَّق وتُشّم. لذلك، على سبيل المثال، «تشبه رائحته البنزين» أو «يشبه في مذاقه النبيذ الأحمر» تصف عادة الأحاسيس والتجارب من حيث أسبابها النمطية. ومع ذلك، فإنني أعتقد أن التفسير ينطبق عليها أيضا. يعني أن يكون للشيء رائحة البنزين (1) أنه يسبب هذا النوع من التجربة، و(2) أن هذا النوع من التجربة عادة ما تسببه رائحة البنزين. لكن الفرق بين هذه الحالات والحالات السابقة هو أن كون الشيء نبيذا أحمر، أو كونه بنزينا، لا يتألف ولو جزئيا من أن يكون قادرا على تسبيب هذه الأنواع من التجارب.

ثامنا: دور التسبيب التصويري القصدي

يمكننا الآن سرد النقاط نفسها من وجهة نظر الطابع السببي للتجارب الإدراكية. هناك افتراض يجري في خلفية جميع التجارب الإدراكية الواعية، وهو أنك تسلم بصحة أن ما تدركه هو ما يسبب تجربتك الإدراكية الشخصانية.

فكر في الأمثلة التي ذكرتها سابقا. على سبيل المثال، عندما تسمع صوتا غريبا وغير متوقع، ستعتبر أنه من المسلم به أن هذا الحدث السمعي الواقع في المجال الإدراكي الشخصاني سببه صوت يوجد في المجال الإدراكي الموضوعي. وبالمثل، عندما تشم رائحة غريبة، أو تمرر يدك بطول الجزء العلوي من المكتب وتشعر بنعومة سطحه، فإنك تسلم في كلتا الحالتين ببساطة بأن التجربة الشخصانية ليست ناتجة عن أي ظروف موضوعية فقط، بل عن تلك التي تُدركها بالتحديد. دعونا الآن نطبّق هذا الدرس على إدراك الشيء الأحمر. أنت تنظر إلى شيء يوجد في المجال البصري الموضوعي، وتعايش تجربة شخصانية معينة في المجال البصري الشخصاني. لقد أطلقنا على هذه التجربة البصرية اسم الغلوغ. لكن افتراضك المسبق في الخلفية هو أن ما تراه هو ما سبّب الغلوغ. والآن، ما يحوّل التجربة الإدراكية الشخصانية إلى تصوير للون الأحمر هو ببساطة أن الأحمر يتألف على وجه التحديد، على الأقل جزئيا، من القدرة على تسبيب تجارب إدراكية شخصانية مثل الغلوغ.

أعتقد الآن أننا استوفينا متطلباتنا، على الأقل في حالة اللون وما يعرف بالصفات الثانوية الأخرى. لقد أظهرنا كيف أن توصيف التجربة الإدراكية بمصطلحات غير قصدية يمنحنا شروطا كافية (وضرورية في هذه الحالة) لأن تمثّل، عندما تكون حقيقية، إدراكا للأحمر. أما العلاقة الباطنية بين التجربة وموضوعها فتضمنها حقيقة أن الموضوع أساسا، إذا جاز التعبير، يتألف بموجب تعريفه، ولو جزئيا على الأقل، من قدرته على تسبيب هذا النوع من التجارب. هذا ما قصدته عندما قلت إننا سنرجع إلى الوراء من الواقع إلى التمثيل، بدلا من اتباع تقليد الفلسفة التحليلية بالتوجه من التمثيل إلى الواقع. في جملة «هناك شيء أحمر أمامي» تتحدد شروط الإشباع بواسطة معنى الجملة، ويُفرض هذا المعنى على الأصوات والعلامات التي هي غير قصدية في جوهرها. ولكن في التجربة البصرية التي تقررها جملة «أرى أن هناك شيئا أحمر أمامي»، تكون التجربة البصرية قصدية في جوهرها.

لا يمكن أن تكون هذه التجربة البصرية إذا لم تكن لديها هذه القصدية البصرية. وهي تحصل على القصدية البصرية التي لديها من طريق عكسي يمر من

الموضوع إلى التصوير؛ لأن كون الشيء أحمر يعني على وجه التحديد أنه قادر على تسبيب تجارب بصرية من هذا النوع (سنذكر المزيد عن هذا في القسم عاشرا).

تاسعا: الصفات الأولية

حتى الآن، يزودنا هذا بتفسير للصفات الثانوية. لكن ماذا عما يعرف باسم الصفات الأولية؟ سأناقش إدراك العمق في الفصل التالي، ولكن دعونا ننظر الآن إلى تلك الصفات الأولية ثنائية الأبعاد مثل الخط والشكل. على رغم أنني أعتقد أن العلاقة ليست بمثل الإحكام الذي هي عليه في حالة الصفات الثانوية، فإنه حتى بالنسبة إلى الأشكال والخطوط هناك ارتباط نظري، علاقة ضرورية بين خصائص الموضوع وقدرته على تسبيب أنواع معينة من التجارب. جزء مما يعنيه أن يكون الموضوع خطا مستقيما أو أن يكون دائرة هو أن يمكنه تسبيب هذا النوع من التجارب. في اللغة (الإنجليزية) العادية، سنقول إنه من أجل أن يكون الموضوع خطا مستقيما أو دائرة فذلك يعني، على الأقل جزئيا، أنه «يبدو كذلك». هذا صحيح، لكن من المهم أن نعيد التأكيد أنه ينبغي توضيح «يبدو كذلك» من حيث طبيعة التجربة البصرية، وليس العكس.

تتسم الصفات الأولية بالتعقيد بسبب حقيقة أننا ننظر إلى ما نفكر فيه باعتباره وسيلة مستقلة لتعيين استقامة الخط أو استدارة الدائرة. من أجل أن يكون الشيء دائرة، على سبيل المثال، يجب أن تبعد كل نقطة على سطحه بمسافة واحدة من مركز مشترك. هذا صحيح، لكنني أعتقد أن كلا من هذه المفاهيم ينطوي بدوره على علاقة مفاهيمية وضرورية بين كيف تبدو الأمور وما هي عليه حقا. وبالتالي فإن المبدأ العام هو أن المضمون القصدي للتجارب الإدراكية الأساسية يتحدد من خلال توليفة من العلاقة السببية وخصائص التجربة البصرية التي تؤول بصورة غير قصدية.

إن السمات الموضوعية أنطولوجيا للخصائص الإدراكية الأساسية للعالم تسبب تجارب بصرية يعرّف طابعها جزئيا خاصية العالم تلك. فالخط المستقيم هو ذلك الذي يبدو كذلك، حيث يعني «يبدو كذلك» أنه قادر على تسبيب هذا النوع من التجارب البصرية. تنطبق هذه النقطة على الصفات الأولية فضلا على الصفات الثانوية.

فكّر في المشكلة من وجهة نظر المصمّم (designer). افترض أنك تصمم كائنات حية قادرة على التأقلم مع بيئتها بطرق ناجحة على نحو مذهل. أولا، يمكنك بناء بيئة تحتوي على موضوعات لها أشكال وأحجام وحركات... إلخ. علاوة على ذلك، فبوسعك إنشاء بيئة ذات انعكاسية متباينة للضوء. وبعد ذلك، ستصنع كائنات حية تمتلك قدرات بصرية غنية بشكل مذهل. وضمن حدود معينة، يكون العالم كله مفتوحا أمام وعيهم البصري.

لكنك ستحتاج الآن إلى صنع مجموعة محددة من المنظومات الإدراكية التي ترتبط فيها التجارب البصرية المحددة باطنيا بخصائص معينة للعالم، بحيث تنطوي تلك الخصائص على القدرة على إنتاج مثل هذه الأنواع من التجارب. لا يعتمد الواقع على التجربة، لكن العكس هو الصحيح. ينطوي مفهوم الواقع المعني بالفعل على القدرة السببية على إنتاج أنواع معينة من التجارب. وبالتالي فإن السبب في كون تلك التجارب تصوّر أشياء حمراء هو أن الحقيقة ذاتها لكون الشيء أحمر تنطوي على القدرة على إنتاج هذا النوع من التجارب. ينطوي كون الخط مستقيما على القدرة على إنتاج هذا النوع الآخر من التجارب. والنتيجة هي أن الكائنات الحية لا يمكنها امتلاك هذه التجارب من دون أن يبدو لها أنها ترى شيئا أحمر أو خطا مستقيما، وأن «يبدو لها» تمثل القصدية الباطنية للتجربة الإدراكية.

وبالنظر إلى أننا اكتشفنا في كل مكان تشابها مرآتيا بين الإدراك والفعل، علينا أن نبحث عن تشابه مماثل في بنية الفعل القصدي. ما الحقيقة التي وصفت لا قصديا بخصوص تجربة الفعل عندما أرفع ذراعي، والتي تمنحها شرط الإشباع الذي تملكه؟

لقد وجدنا في حالة الإدراك أنه من جوهر كون الشيء أحمر أنه يسبب نوعا معينا من التجارب، وبالتالي فمن جوهر الكون من هذا النوع من التجارب أن تسبب نوعا معينا من الحركات الجسدية. ترتبط هذه القصدية الجاري تنفيذها باطنيا بالحركة الجسدية لأنها لا يمكن أن تكون هذا النوع المحدد من التجارب إذا لم تسبب نمطيا هذا النوع المحدد من الحركات الجسدية. ينبغي على المرء، بطبيعة الحال، أن يضيف جميع الصفات المعتادة حول السلوك الطبيعي في ظل الظروف الطبيعية، لكن العلاقة الباطنية تظل كما هي في الإدراك والفعل، ولكن

في اتجاهين متضادين من حيث التوافق والسببية. يكمن الفرق في أن القصدية الجاري تنفيذها لا يمكن تحديدها إلا من حيث محتواها القصدي، مثل محاولتي لرفع ذراعي. للتجربة الإدراكية توصيف غير قصدي لمحتواها القصدي؛ ويرجع ذلك على وجه التحديد إلى أن المضمون القصدي ينتج عن «الطريق الخلفي»، وهو الموضوع الذي سأتناوله الآن.

عاشرا: الطريق الخلفي

من خلال تعميم حجة راسل من اللغة إلى العقل عموما، يمكننا القول بأنه علّمنا أنه لا يوجد طريق عكسي يمر من الموضوعات أو أنواع الموضوعات إلى المضامين القصدية؛ لأن الموضوع نفسه أو نوع الموضوع يمكن الإشارة إليه عن طريق مجموعة لا نهائية من الأنواع المختلفة من المضامين القصدية. ولكن عندما يتعلق الأمر بالخصائص الإدراكية الأساسية فهناك طريق خلفي، بل يجب أن يكون هناك طريق خلفي من نوع السمة الأساسية إلى نوع التجربة الإدراكية. يكمن السبب في كون الخصائص الإدراكية الأساسية تعرّف، جزئيا، على وجه التحديد بقدرتها على تسبيب أنواع معينة من التجارب الإدراكية، وبالتالي فإن تلك التجارب تمتلك بالضرورة تلك السمة كـ «مرجعيتها»، أي شرط إشباعها.

ليست هذه بالنتيجة التافهة؛ لأنها تحفظ أحد التبصرات المهمة للتجريبية التقليدية، والذي أوشك على الضياع في الفلسفات اللاحقة، حتى في الفلسفة التجريبية اللاحقة.

تقليديا، اعتقد التجريبيون أن هناك علاقة أساسية بين ما تكون عليه الأمور حقا، وبين الكيفية التي ندركها بها. وقد فعلوا ذلك كجزء من نظريتهم بشأن المعرفة. لا يمكن أن تعتمد المعرفة بالواقع على التجارب الإدراكية إلا إذا كان هناك مثل هذه العلاقة. وبطبيعة الحال، وهو أمر تافه، فبإمكاننا إنشاء هذه العلاقة بمجرد أن نقول: «حسنا، يتطلب الإدراك الحقيقي أن تكون الأمور المُدركة كذا وكذا»، لكننا حشونا بالطبع النجاح في هذا الادعاء باستخدام كلمة «الحقيقي». وسؤالنا الآن هو: هل توجد علاقة أساسية بين طبيعة الموضوعات في العالم وطبيعة تجربتنا؟ لقد أجبت عن هذا السؤال بالقول بأنه بالنسبة إلى السمات الإدراكية

الأساسية، يجب أن توجد مثل هذه العلاقة؛ لأن كونها الخاصية الإدراكية الأساسية المعنية يتألف، جزئيا، من قدرتها على تسبيب نوع معين من التجارب الإدراكية.

حادي عشر: اعتراض محتمل

هناك اعتراض على التفسير برمته، وهو الذي قد يكون خطيرا. إليكم كيف ستسير الأمور: يكون التفسير إما تافها وإما خطأ. أنت تفترض أن الغلوغ هو في الواقع ناجم عن أشياء حمراء. لكن هذا يجعل التفسير تافها. والسؤال هو: كيف يحصل الغلوغ على السمة التي يبدو أنها ناجمة عن الأشياء الحمراء؟ ومن التافه أن نقول إنها تبدو ناجمة عن أشياء حمراء لأنها ناجمة بالفعل عن أشياء حمراء. يفترض هذا ما نحاول شرحه، وبالتالي فليست له قيمة تفسيرية.

لكننا إذا لم نفترض هذا الأمر، فإن التفسير غير صحيح. أي شيء يمكنه أن يسبب أي شيء، وبالتالي فقد يكون الغلوغ ناجما عن أي شيء. لنفترض أن هناك دماغا في وعاء، وهو الذي عُدل بحيث إن توجيه محفز إلكتروني معين للدماغ التعس سيمنحه انطباعا برؤية شيء أحمر. لا يمكنك القول من ناحية إنه يرى المحفز بالفعل (بعض المنظرين السببيين مجبرون على قول ذلك)، ولا يمكنك القول من الناحية الأخرى إن ذلك يمثل في الحقيقة حالة لرؤية اللون الأحمر لأنه هلوسة مستمرة.

هناك طريقة أخرى لطرح الاعتراض، وهي أن نسأل: كيف يتأتى أن كون الشيء أحمر يتمثل في قدرته على تسبيب الغلوغ؟ من وجهة نظر مَن تحدث هذه المعادلة؟ لست متأكدا من أنني أستطيع الإجابة عن هذا الاعتراض، لكنني متأكد من وجود خطأ ما في ذلك. إنه يتعامل مع السببية المعنية كسببية عادية لكرة البليارد، ونحن نتحدث عن السببية القصدية طوال الوقت. تتسم السببية القصدية، مثل جميع أنواع القصدية، بكونها معيارية. إذا كان لديك معتقد، فسينبغي على مضمون المعتقد أن يحدد الظروف التي سيكون بموجبها صحيحا أم خطأ. وبالمثل، إذا كانت لديك رغبة، فسينبغي على مضمون الرغبة أن يحدد الظروف التي سيتم بموجبها إشباعها أو إحباطها. وبالمثل، إذا كانت لديك تجربة إدراكية، فسينبغي على مضمون التجربة أن يحدد متى تكون جيدة أو سيئة. إنني أقترح أنها تحصل على مضمونها لأن شروط كونها حالة جيدة متضمنة

في البنية السببية لهذه التجربة. والأحمر هو الخاصية المحددة التي تسبب هذا النوع من التجارب. يمكننا بطبيعة الحال وصفها بحيث تبدو تافهة: تتمثل التجربة في أن يبدو الشيء أحمر. لكن المغزى هو أن هناك وسيلة لوصف هذه التجربة، وهو ما يفسر السبب في أنها حالة يبدو فيها وكأننا نرى شيئا أحمر. وبالتالي سنشرح سبب امتلاكها للقصدية الموجودة لديها، على رغم كونها حدثا يقع في العالم مثل أي حادث آخر. سنبدأ بحقيقة أن للتجربة الإدراكية الواعية قصدية تصويرية متضمنة فيها. بإمكاننا أن نفسر المضمون الفعلي للقصدية من حيث عنصر السببية المتضمن في التجربة نفسها وعلاقته بالموضوع في العالم. سأستأنف مناقشة هذا السؤال، فيما يتعلق بالتجربة الفكرية بشأن الدماغ في وعاء، في الفصل التالي.

ثاني عشر: ملخص النتائج التي توصلنا إليها حتى الآن

أحاول التوصل إلى توصيف غير مبتذل للفينومينولوجيا الخام للتجربة البصرية، مما سيترتب عليه أن يكون لديها شرط محدد للإشباع.

يتمثل المبدأ الأول في أن كل تجربة إدراكية واعية تُعايش باعتبارها ناجمة، بل وناجمة عن الموضوع المُدرك. لكن هذا لا يمنحنا بعد الخصوصية التي نريدها؛ لأن أي شيء يمكنه أن يسبب أي شيء. تأتي الخصوصية عندما نلاحظ أنه بالنسبة إلى فئة من الخصائص، يتألف كون هذه الخاصية جزئيا بقدرتها على تسبيب تلك التجربة الإدراكية. يتمثل كون الشيء أحمر في القدرة على تسبيب تجارب من نوع الغلوغ. هذا هو الموضع الذي يمكنك فيه العثور على العلاقة الباطنية بين نوع التجربة ونوع الموضوع المُدرك. وإليكم الطريقة التي يصوّر بها الطابع النوعي للمجال البصري الشخصاني خصائص المجال البصري الموضوعي. أما بالنسبة إلى الخصائص الأساسية، فإليكم كيف يعمل:

سنفترض، أولا، أن الكائن واعٍ. ثانيا، سنفترض أنه يوجد في مجال وعيه بعض الأشكال التي هي قصدية في جوهرها. وعلى وجه التحديد، سنفترض وجود شكل محدد من القصدية البصرية واللمسية. وبالنظر إلى هذه الافتراضات، نحن في حاجة إلى أربع خطوات:

1 - يتسم الإدراك بالتدرج الهرمي. تبلغ جميع أنواع الإدراك المعقدة أدنى مستوياتها في المدركات الأساسية للخصائص الأساسية. نحن نحاول شرح إدراك الخصائص الأساسية.

2 - للتجارب الإدراكية قصدية باطنية محددة. ليست هناك وسيلة يمكنني أن أخوض بها هذه التجربة من دون أن يبدو لي أنني أرى «ف».

3 - ينطوي المجال البصري الشخصاني على علاقة سببية قصدية. ليست هناك وسيلة يمكنني أن أخوض بها هذه التجربة من دون أن يبدو لي أنها ناجمة عن الخاصية التي أراها. إنني أرى الموضوع مع خصائصه التي تسبب هذه التجربة. هذا هو الافتراض الأساس للخلفية.

4 - تتمثل الطريقة التي تفرض بها التجربة «ف» كشرط للإشباع في أن «ف» تتألف (على الأقل جزئيا) من القدرة على تسبيب تجارب من هذا القبيل. وهذه هي العلاقة الباطنية بين المضمون «ف» والظروف المُدركة «ف». يتمثل شكل السببية في السببية القصدية:

يُحدث السبب مضمونا إدراكيا قصديا واعيا، والذي يصوّر السبب باعتباره موضوعا للإدراك.

5 - هذا هو السبب في وجود علاقة باطنية وضرورية بين طابع التجربة والخاصية المُدركة. إن موضوع التجارب هو سببها، وتتحدد تلك الخصائص بفعل قدرتها، أي طابعها الأساس، على تسبيب هذا النوع من التجارب.

لدينا الآن على الأقل حل مؤقت لمشكلتنا المتعلقة بالخصائص الإدراكية الأساسية. لكن هذا الحل يفتح أسئلة أكثر من تلك التي يجيب عنها. ماذا عن الخصائص ذات المستوى الأعلى؟ كيف، على سبيل المثال، تُصور حقيقة أنها سيارة بواسطة الفينومينولوجيا الخام؟ علاوة على ذلك، لم أناقش حتى الآن سوى خصائص عامة مثل «كون الشيء أحمر»، ولكن ماذا عن الخصائص المحددة مثل «كونها سيارتي»؟ وماذا عن كل المخاوف التقليدية المتعلقة بانعكاس الطيف، وثبات اللون والحجم، والخصائص الاستنتاجية للإدراك؟ وماذا عن المشكلة الشهيرة «دماغ في وعاء»؟ إذا كنتُ دماغا في وعاء، قد يظل المضمون الإدراكي هو نفسه تماما على رغم أنه لن يكون حقيقيا أبدا. سنتناول هذه القضايا وغيرها في الفصل التالي.

5

كيف تعمل القصدية الإدراكية - الجزء الثاني

توسيع نطاق التحليل إلى السمات غير الأساسية

ليس السؤال الذي نحاول الإجابة عنه بسيطا على الإطلاق، ألا وهو: كيف يمكن للفينومينولوجيا الخام أن تحمل في جوهرها شروط الإشباع كما تفعل؟ وإليكم صياغة أخرى: كيف يمكن لطبيعة التجربة الإدراكية تحديد المضمون الذي تحدّده؟ تستلزم الإجابة أن العلاقة يجب أن تكون ضرورية أو باطنية. لا يمكن أن تكون هذه التجربة بالذات لو لم تكن تنطوي على شروط الإشباع تلك. وبالتالي فإن مجاز «الخام» (raw) في صياغتنا الأولية قد يكون مضللا؛ لأن التجربة ليست بالخام، بل

«تستطيع رؤية العالم كما تراه بسبب القدرة المعرفية على تفسير المضمون التجريبي بطريقة معينة»

هي مفعمة بالقصدية. يجب أن يكون للتجربة خصائص تحدّد القصدية المعينة التي لديها، ومع ذلك يجب أن يكون في الإمكان توصيف تلك السمات بالمفردات غير القصدية. لماذا؟ لأن التجربة الإدراكية هي مجرد قطعة خام من البيانات الفينومينولوجية الغاشمة، وينبغي علينا توصيف الفينومينولوجيا بطريقة تبين كيف تحدد القصدية.

لقد فشلت المحاولات السابقة، على حد علمي، في الإجابة عن هذا السؤال؛ لأنها لا تتعرف عادة إلا على كيانين اثنين، التجربة وموضوعها، من دون أن تُظهر لماذا ينبغي على هذه التجربة أن تمتلك هذا الموضوع أو هذا النوع من الموضوعات شرطا لإشباعها. يفشل كل من التشابه والسببية للأسباب التي ذكرتها في الفصل السابق. إن مجرد تعريف ظاهرتين متقاربتين على أنهما متشابهتان (التشابه) أو توجدان في علاقة بين السبب والنتيجة (السببية) لا يجعل إحداهما تصويرا قصديا للأخرى. إن الإجابة التي اقترحتها بخصوص السمات الأساسية، إذن، هي أنه إذا كانت لدى الحيوان قصدية إدراكية واعية، فإن وجود تجربة واعية من النمط النوعي «س» ضمن مجاله البصري الشخصاني - حيث تُعايش «س» على أنها ناجمة عن موضوعها - سينطوي بالضرورة على المضمون: إنني أرى موضوعا من النوع «ف»؛ حيث «ف» هي في جوهرها القدرة على تسبيب التجارب من النوع «س».

وكما جرت العادة، فمن الممكن النظر إلى هذه النقطة بصورة أبسط إذا فكّرنا في حاسة اللمس. أمرر يدي على السطح العلوي لمكتبي. المضمون القصدي هنا هو أن السطح أملس. لماذا؟ هناك سمة معينة للتجربة، وأن يكون المكتب ناعما يعني، جزئيا على الأقل، القدرة على تسبيب الأحاسيس التي لها هذا الطابع. في اللغة [الإنجليزية] العادية، سنقول إن الموضوع ناعم لأنه يُحس كناعم، وناعم بالنسبة إلى موضوعات متوسطة الحجم مثل هذا هو مجرد القدرة على تسبيب هذا النوع من التجربة. ولكن تذكّر أن «يُحس كناعم» تفسر شيئا؛ فهو مثل «يبدو أحمر»، لكننا نفسر ما يعنيه كون الشيء «يبدو أحمر» أو «يُحس كناعم» من حيث قدرته على تسبيب أنواع معينة من التجارب.

وكما يمكن أن نتوقعه، فإن التطابق (parallel) بين الفعل والإدراك ينطبق تماما. في التجارب الإدراكية، يسير اتجاه المطابقة من العقل إلى العالم، في حين

يسير اتجاه السببية من العالم إلى العقل. في المقاصد الجارية التنفيذ (تجارب الفعل) يسير اتجاه المطابقة من العالم إلى العقل، في حين يسير اتجاه السببية من العقل إلى العالم. في حالة الأفعال الأساسية والمدركات الأساسية، يرتبط المضمون القصدي باطنيا بشروط الإشباع، على رغم عدم توصيفه لاقصديا؛ لأن كينونة السمة «ف» المُدركة تتمثل في القدرة على تسبيب تجارب من هذا النوع. وفي حالة الفعل، تتألف التجارب من هذا النوع من قدرتها على تسبيب هذا النوع من الحركة الجسدية.

تذكّر أننا نتحدث عن السببية القصدية طوال الوقت. هناك الكثير من الأمثلة الأخرى على سببية كرة البليارد، والجارية على مستويات مختلفة من الفسيولوجيا والفسيولوجيا العصبية.

ولكن في حالة السببية القصدية التصويرية، تُعايش التجربة البصرية باعتبار أنها ناجمة عن موضوعها، ويُعايش المقصد الجاري التنفيذ باعتبار أنه المتسبب في الحركة الجسدية.

أولا: الإدراك البصري من أسفل إلى أعلى

في هذا الفصل، سنوسع نطاق التحليل فيما وراء السمات الإدراكية الأساسية. يتمثل المستوى الأدنى من الإدراك في إدراك السمات الأساسية. ما المستوى الأعلى؟ حدسيا، نحن نشعر بأنني أرى فعليا أنه واحدة من أشجار سواحل كاليفورنيا الحمراء، لكنني لا أرى فعليا أنه في حالة سكر أو أنها غير ذكية. ما الفرق؟ حدسيا، ما نحاول تحديده هنا هو الخصائص المرئية. وبشكل حدسي، يبدو لي أن الفكرة هي أن الخصائص المرئية هي تلك التي يمكن إثبات وجودها عن طريق الرؤية. قد لا يمكنك إثبات وجود تلك الخصائص للأغراض العلمية المتطورة. ولكن للأغراض العملية، يمكنك إثبات مسألة ما إن كان الشيء إحدى أشجار سواحل كاليفورنيا الحمراء أم لا من خلال مظهره. وبطبيعة الحال، إذا كان الأمر مهما على نحو مستميت، فقد نرغب في فحص الحمض النووي (DNA). ولكن للأغراض العملية اليومية، يمثل كونه من أشجار سواحل كاليفورنيا الحمراء خاصية مرئية لصنف من الأشجار. في محكمة قانونية، على سبيل المثال، يمكن لحارس الغابة أن يشهد على

وجه اليقين أن الجريمة قد وقعت تحت إحدى أشجار سواحل كاليفورنيا الحمراء لأنه تمكّن من رؤية الشجرة في الوقت الذي شهد فيه الجريمة.

هذا هو المعيار الذي أقترحه لنقطة القطع المتعلقة بالمستوى الأعلى للأنماط البصرية وغيرها من أشكال القصدية الإدراكية. إذا كان الحال هو أن رؤية أن الموضوع يمتلك الخاصية «ف» تمثل تقريرا حقيقيا لتجربة بصرية، فلا بد من أن تكون الخاصية «ف» خاصية مرئية. وإذا كانت الخاصية مرئية، للأغراض العملية، فمن الممكن التأكد من وجودها عن طريق الرؤية. لا يمكنك إثبات أو نفي كون الشخص ذكيا أو ثملا بمجرد النظر إليه (على الرغم من أنك قد تحصل على بعض التلميحات)، لكنك تستطيع إثبات أو نفي أن الشجرة الموجودة هناك هي إحدى أشجار سواحل كاليفورنيا الحمراء من خلال مظهرها. مرة أخرى، ينطبق هذا على الأغراض العملية، وليس على تلك العلمية النظرية. يتسم هذا المعيار بالغموض إلى حد ما، لكني أعتقد أن الغموض ربما يعكس الغموض المتضمن في إدراكنا العادي لما هو بصري.

قد يبدو كأن معيار الأساسية (basicness) يختلف جذريا عن معيار المستوى الأعلى. يمكن إثبات الأساسية من خلال الحقائق الغاشمة لفسيولوجيتنا. ما الذي يمكننا إدراكه من دون إدراك أي شيء آخر عن طريق إدراكه؟ لكن المستوى الأعلى يُثبت عن طريق نظريتنا للمعرفة (epistemology). كيف يمكنك إثبات مسألة «ما هو حقا؟» على أي حال، أعتقد في الواقع أن توافقها مع المستوى الأعلى يمثل تطورا طبيعيا للمستوى الأساس. في كلتا الحالتين، يتحدد مفهومنا لما هو بصري بما يمكننا اكتشافه عن طريق النظر. يمكنك أن تكتشف من خلال النظر أن الموضوع ذو لون أحمر، ويمكنك أن تكتشف من خلال النظر أن موضوعا آخر هو شجرة كاليفورنيا الحمراء. في كلتا الحالتين، فإن ما تحصل عليه من خلال النظر هو مجموعة معينة من التجارب الإدراكية التي سببها الموضوع المعني. تمثل هذه بعض الأفكار التي سأستكشفها في هذا الفصل.

ثانيا: المدركات ثلاثية الأبعاد

ماذا عن إدراك العمق؟ يمكنني أن أرى فعليا من حيث أجلس أن الأريكة أبعد عني من الكرسي. ليس هناك سؤال بشأن قصدية التجربة البصرية، وهو الذي يحدد العلاقات المكانية ثلاثية الأبعاد. كيف يعمل هذا؟

فيما يلي فرضية أود استكشافها. سأذكرها بصيغتها المبدئية أولا، ثم سأعدلها بعناية أكثر بعد قليل. أوليا، يتسم المجال البصري الشخصاني بأنه، إذا جاز التعبير، ثنائي الأبعاد. لكن هذا لا يمكن أن يكون هو الشيء الصحيح الذي يقال؛ لأن هذا يمثل الحجة السيئة. ليس المجال البصري الشخصاني موضوعا مرئيا له بُعدان اثنان.

لكن ما أعنيه بذلك هو: كل ما تحصل عليه في المجال البصري الشخصاني عن طريق العمق يمكنك الحصول عليه من محفّز ذي بُعدين. لذلك، عند تجاهل الرؤية التجسيمية (stereopsis) في الوقت الحالي، من الممكن أن ينشأ أي انطباع للعمق بواسطة السطوح ذات البُعدين، كما تُظهره لوحات خداع البصر (الترمبلوي trompe-l'oeil)، على سبيل المثال. يمكننا تجاهل الرؤية التجسيمية لأن إدراك العمق يمكن تحقيقه بعين مفتوحة واحدة فقط. ليست الرؤية بعين واحدة في مثل دقة الرؤية بكلتا العينين، لكن ما نحاول شرحه هو كيفية الانتقال من الخصائص الإدراكية الأساسية إلى إدراك العمق بحيث يتشكل الموضوع ذو البعدين بطريقة يبدو من خلالها متشابها تماما مع موضوع ثلاثي الأبعاد حتى بالنسبة إلى عين واحدة. ما الذي يُنتجه الموضوع، سواء كان ثنائي أو ثلاثي الأبعاد، في المجال البصري الشخصاني؟ ما ينتجه هو التجارب البصرية الأساسية، أي الارتباطات البصرية الشخصانية للألوان والخطوط والزوايا، والقوام والأشكال... إلخ. تتمثل الفرضية التي أود الآن استكشافها في أن مبادئ المنظور (perspective) التي أحدثت ثورة في فن الرسم الغربي هي في حد ذاتها جزء من القدرات الخلفية لأي مُدرِك (perceiver) محنّك، بطريقة يمكن من خلالها للمُدرك أن يرى أن للعالم ثلاثة أبعاد بسبب تمكنه في الخلفية من المنظور. لذلك، على سبيل المثال، فأثناء مواصلة سيرك، فإن تجارب الموضوعات التي تقترب منك تحتل جزءا أكبر من المجال البصري الشخصاني، أما تجارب الموضوعات التي تتراجع وراءك، إذا نظرت إلى الوراء، فستحتل جزءا أصغر من المجال البصري الشخصاني. وفي حال تساوي العوامل الأخرى، فسيكون لديك «ثبات حجمي» (size constancy). إذا سُئلت، هل بدت الموضوعات كأن حجمها تغيّر؟ الجواب هو كلا، فقد بدت بالحجم نفسه. لكنك تستطيع رؤية العالم كما تراه بسبب القدرة المعرفية على تفسير المضمون التجريبي بطريقة معينة (سنذكر مزيدا عن الثبات الحجمي في القسم خامسا).

يمكننا الآن أن نذكر وظيفة ما يُعرف بقوانين المنظور على نحو أدق. ليس للجهاز البصري ما يعتمد عليه باستثناء تأثير الضوء في الشبكية، جنبا إلى جنب مع القدرات الترتيبية الخلفية والحالات القصدية المتعلقة بالشبكة، وهي التي قد يمتلكها العامل. سيُحدث تأثير الضوء في الجهاز البصري تأثيرات في المجال البصري الشخصاني، وهي التي تمثل نتائج لقوانين المنظور.

وبالتالي إذا نظرت إلى خطين للسكك الحديدية وهما يبتعدان عنك إلى مسافة بعيدة، فسيحتوي مجالك البصري الشخصاني على الإحداثيات الشخصانية لخطين يقترب كل منهما من الآخر تدريجيا باتجاه الجزء العلوي من المجال البصري الموضوعي. لا تحدد العناصر الشخصانية الأساسية شروط إشباع الفضاء ثلاثي الأبعاد من تلقاء نفسها. ولكن بالنظر إلى تمكننا من المنظور في الخلفية، فإن المجال البصري الشخصاني يحمل مضمونا قصديا تتمثل شروط إشباعه في وجود ثلاثة أبعاد. ينطوي المجال البصري الشخصاني على المضمون القصدي: أرى أن خطي السكك الحديدية ينحسران على البُعد. إنني لا أقول إن الموضوعات في المجال البصري الشخصاني تصوّر خطي السكك الحديدية لأنهما يبدوان كخطين للسكك الحديدية. إنهما لا يبدوان كأي شيء؛ لأنهما غير مرئيين ولا يمكن رؤيتهما. وبدلا من ذلك، فبسبب خصائصهما وبالنظر إلى تمكني من المنظور في الخلفية، فإن ما أراه في المجال البصري الموضوعي يشبه خطين للسكك الحديدية.

قال الشاهد: «رأيت موضوعا هو مكعب كامل». لكن التجربة البصرية الأساسية، بطبيعة الحال، لم تكن تتعلق بالمكعب. تتألف الخصائص الإدراكية الأساسية من مجموعة من الخطوط المتصلة والمتقاطعة. وبالنظر إلى تمكّن الموضوع من المنظور، فإن هذه الخطوط تُدرك كمكعب.

فيما يلي خلاصة هذه المناقشة: العمق ليس سمة إدراكية أساسية. تتعلق التجارب البصرية الأساسية باللون والخطوط والزوايا والأشكال، وما إلى ذلك، لكن العمق يُدرك كسمة غير أساسية للمجال البصري الموضوعي بسبب التمكن في الخلفية من مبادئ المنظور.

هناك العديد من النقاط المهمة هنا حول فن الرسم وتاريخه. يشير غومبرش Gombrich إلى أنه مع زيادة فهم مبادئ المنظور، يستطيع الرسامون الآن بسهولة

تحقيق مآثر لم يكن في وسع رسامي القرون الوسطى تصورها. كما يقول غومبرش: «تمكّن كثير من الهواة المتواضعين من الحيل التي قد تبدو كسحر محض بالنسبة إلى جيوتو.

ربما يكون من شأن طرق الرسم الملونة الفظة التي نجدها على علبة حبوب الإفطار أن تجعل معاصري جيوتو مشدوهين»[1]. قبل عصر النهضة، حاول الرسامون عادة محاكاة البنية الهندسية للموضوع نفسه وليس إنتاج صورة على قماش، وهي التي من شأنها أن تُحدث فينا تجربة تُشبه النظر إلى الموضوع. ولأنهم فهموا المنظور، تمكن فنانو عصر النهضة وما بعد النهضة من إنتاج تمثيلات بصرية تمكنت من التأثير في المشاهد بطرق مماثلة لتأثير الموضوع الفعلي نفسه، وقد فعلوا ذلك عن طريق إحداث تجربة في المشاهد تمتلك الخصائص الإدراكية الأساسية التي تُعطي الانطباع برؤية شيء يشبه الموضوع نفسه، بالنظر إلى الوضع المنظوري (perspectival) للإدراك. حقق الانطباعيون (Impressionists) خطوة أخرى إلى الأمام، فحاولوا - وفقا لبعض التفسيرات - رسم الانطباع نفسه. إذا كان التفسير الذي أطرحه صحيحا، فليست هذه مغامرة واضحة المعالم؛ لأن الانطباع ليس شيئا يمكن أن يُرى.

علينا أن نكون حذرين للغاية إزاء الكيفية التي نربط بها بين خصائص التجربة وبين خصائص شروط إشباعها. ومن الشائع القول (أو على الأقل كما كانت الحال عليه في طفولتي الفكرية) إن السبب في رسم إل غريكو El Greco هذه الأشكال الممدودة هو أنه كان يعاني عيبا في عينه، والذي جعل كل شيء يبدو ممدودا بالنسبة إليه. ووفقا لهذه النظرية، عندما كان إل غريكو يرى شخصا سيبدو عاديا بالنسبة إلينا، كان هذا الشخص يبدو ممدودا بالنسبة إليه، ولذلك رسم الشخص ممدودا. إذا تأملت في ذلك، فلن تجد له أي معنى. لنفترض أن ذلك كان صحيحا، أي أن الشخص العادي الذي يبدو طبيعيا بالنسبة إليّ كان يبدو ممدودا في عيني إل غريكو. إذا كان إل غريكو يرسم ما يراه بالضبط، لكان قد رسم شخصا يبدو عاديا بالنسبة إليّ، وبالتالي ممدودا بالنسبة إليه. لكنه إذا رسم شخصا يبدو ممدودا بالنسبة إليّ، فإن لوحاته الخاصة لهذا الشخص ستبدو له ممدودة على نحو مفرط؛ لأن الفرضية تقول بأن الناس الذين يبدون عاديين بالنسبة إليّ يبدون ممدودين بالفعل بالنسبة إليه.

باختصار، فإن الفرضية القائلة بأنه كان يرسم شخصيات مشوهة لأن ثمة محفزا طبيعيا كان يبدو له مشوها ليست ذات معنى؛ لأنه لو كان ينسخ على القماش ما يُحدث تشوهات فيه، لأنتج ببساطة ما يبدو طبيعيا لبقيتنا.

ثالثا: العلاقات الزمانية

ماذا عن الزمن؟ حللنا حتى الآن كيف يمكن للخصائص غير القصدية للتجارب البصرية الشخصانية أن تمنحها قصدية جوهرية للألوان والخطوط والأشكال والفراغ. ماذا عن العلاقات الزمانية؟ تُعد العلاقات الزمانية، فعليا، جزءا من المجال الشخصاني. وبالتالي فقد رأيت الكرة الحمراء قبل أن أرى المكعب الأخضر، وقبل ذلك، رأيت المثلث الأزرق. إن زمانية العلاقات الثلاث هي فعلا إحدى خصائص المجال البصري الشخصاني. لقد عايشت هذه التجربة قبل تلك التجربة وتلك التجربة قبل تلك التجربة الأخرى. من السهل تماما استنتاج الأوهام الإدراكية بشأن الزمن لأن زمن التجربة لا يتطابق تماما مع تجربة الزمن. في حال تساوي العوامل الأخرى، تمتلك التجربة الشخصانية للعلاقات الزمانية في الواقع خصائص تحدد شروط الإشباع. ومن المهم التأكيد أنها تفعل ذلك ليس بسبب العلاقة المتماثلة، ولكن بسبب مجموعة من العلاقات السببية وبسبب الوعي. إن تسلسل الأحداث الموضوعية أ، ب، ج يُحدث فيّ تجارب شخصانية تتعلق بـ«أ»، يليها «ب»، يليها «ج».

إن قدرتها على أن تُحدث فيّ تجارب واعية مترابطة زمنيا بطريقة معينة هو ما يوفر تلقائيا لمتوالية التجارب المضمون القصدي الذي يربط موضوعاتها زمنيا. لماذا؟ هل ينتهك هذا مبدأنا القائل بأن التشابه لا يكفي للقصدية؟ كلا. ما أحاول إثباته هو أن التسلسل في المجال البصري الشخصاني يُعايَش كتصوير لتسلسل في المجال البصري الموضوعي، وهو المتعلق على وجه التحديد بالسبب نفسه المتضمن في الحالات السابقة: إن وجود صلة بين الأحداث في المجال الموضوعي بهذه الطريقة يعني على وجه التحديد أن تكون قادرة على تسبيب التجارب التي تنطوي على هذه العلاقات.

رابعا: توسيع نطاق التحليل صعودا

لقد شرحت حتى الآن كيف أن الفينومينولوجيا الخام للتجربة الإدراكية تضع الخصائص الأساس للعالم شروطا لإشباعها، كما وسّعت نطاق التحليل للنظر في إدراك العمق والعلاقات المكانية الأخرى. علينا الآن أن نتدبر خصائص مستوى الأعلى. على سبيل المثال، ما الحقيقة المتعلقة بهذا الإدراك، والتي تجعله إدراكا لنوع معين من الأشجار، وما الحقيقة المتعلقة بهذا الإدراك التي تجعله إدراكا لسيارتي؟ في حديقتي، توجد شجرة أتعرف عليها باعتبارها واحدة من أشجار سواحل كاليفورنيا الحمراء. لست أجد أي صعوبة في التفريق بين أشجار سواحل كاليفورنيا الحمراء وأشجار السيكوية العملاقة، أو من وجهة النظر هذه بينها وبين بلوط كاليفورنيا الدائم الخضرة أو أشجار الكينا. وبالمناسبة، فإن التعرف على أنواع الأشجار يعد سهلا إلى حد ما في كاليفورنيا بسبب وجود عدد قليل للغاية من الأنواع المحلية، في حين أن ولاية مثل فيرمونت فيها عدد كبير من الأنواع المحلية.

تعتمد المفاهيم اللغوية العادية للفظتي «يبدو» و«يشبه» بشكل كبير على فكرة التشابه. وبالتالي فإذا قلت: «تبدو كأنها إحدى الأشجار الحمراء»، فسأبدو كأنني أقول إنها تشبه الأشجار الحمراء الأخرى. تتمثل الفرضية التي أود استكشافها الآن في أن كون الشيء واحدة من الأشجار الحمراء يتضمن كيف يبدو وينطوي على خصائصه البصرية، وهذه ليست علاقات للتشابه بل هي، إذا جاز التعبير، خصائص يمكن تحديدها بدقة (specifiable) على نحو مستقل. لقد تعلمت التعرف على الأشجار الحمراء من خلال رؤية الأشجار الحمراء بالفعل. والنتيجة هي أنني عندما أرى إحدى الأشجار الحمراء فإنني أراها كإحدى الأشجار الحمراء، وأرى أنها واحدة من الأشجار الحمراء. كل من «أرى ك» و«أرى أن» متضمنة هنا، لكن هذه الخاصية التي تنتمي إلى المستوى الأعلى تستند إلى التعرف على الخصائص الأساس - الألوان والأشكال، وما إلى ذلك - باعتبارها تلك الخاصة بالأشجار الحمراء.

في حالة الخصائص الأساسية، تمثلت الفرضية التي بحثناها في وجود علاقة مفاهيمية أو ضرورية بين الخاصية والتجربة الإدراكية المقابلة؛ لأن الخاصية تعرّف جزئيا بأنها القدرة على تسبيب هذا النوع من التجربة الإدراكية، وتُعايش التجربة

باعتبارها ناجمة عن موضوعها. ومن ثم فإن علاقة التصوير القصدي ضرورية وليست تقليدية. ليست هناك وسيلة يمكنني أن أعايش بها تجربة الأحمر من دون أن يبدو لي أنني أرى شيئا أحمر، لأن الأحمر يعرّف جزئيا بأنه القدرة على تسبيب هذا النوع من التجربة. يكون الوضع أكثر تعقيدا بكثير في حالة الأشجار الحمراء؛ لكن تنطبق عليه المبادئ نفسها، أو ما شابهها. يتألف كون الشيء إحدى الأشجار الحمراء، جزئيا، من امتلاك الخصائص المرئية للأشجار الحمراء، وامتلاك تلك الخصائص كوسيلة لتسبيب أنواع معينة من التجارب البصرية. لكن أن يبدو كواحدة من الأشجار الحمراء هي مسألة تتعلق بتسبيب أنواع معينة من التجارب البصرية، ومن هنا فإن القدرة على تسبيب التجارب البصرية تكون مشتركة بين كل من اللون الأحمر وأشجار كاليفورنيا الساحلية الحمراء. وفي كلتا الحالتين، قد يبدو لي أنني أرى شيئا أحمر أو أنني أرى إحدى أشجار كاليفورنيا الساحلية الحمراء للسبب نفسه تقريبا؛ أي أن امتلاك الخصائص البصرية للأشجار الحمراء يتألف جزئيا من القدرة على تسبيب تجارب من هذا القبيل.

إن أبسط أنواع الخصائص الإدراكية غير الأساسية الصعودية، إذا جاز التعبير، هي التي تنطوي على الإضافة (additive)؛ أي تلك التي يمكن الوصول إليها ببساطة عن طريق إضافة المكونات التي تشكّل الخصائص الأساسية. وأعتقد أننا يمكن أن نفعل شيئا من هذا القبيل مع أنواع الأشجار. لقد تعلمت التعرف على نوع معين من الأشجار باعتباره أشجار كاليفورنيا الساحلية الحمراء. لكن كيف أتعرف عليه؟ إنني أتعرف عليه من حقيقة أن هناك مجموعة معينة من الخصائص لبنية الشجرة وبنية أوراقها، وهي التي تشكل الخصائص المرئية لأشجار كاليفورنيا الساحلية الحمراء. بيد أن الخصائص التي ستشكل ألوان وأشكال الأوراق، ولون، وشكل، وملمس اللحاء، هي جميعها خصائص أساسية. بإمكاني صنع توليفة من الخصائص الأساس للحصول على حاصل إجمالي. لقد تعلمت أن أي شيء يسبب هذا النوع من التجربة البصرية هو من أشجار كاليفورنيا الساحلية الحمراء.

في مثل هذه الحالة، نوسّع ببساطة نطاق تحليل الخصائص الأساسية إلى كيانات تمثل وظائف تركيبية للخصائص الأساس. وبطبيعة الحال، فللأغراض العلمية أو القانونية أو غيرها من الأغراض التقنية سنرغب في إجراء فحص

وراثي للحمض النووي لمعرفة ما إذا كان الشيء أو لم يكن من أشجار كاليفورنيا الساحلية الحمراء بالفعل. وعلى رغم ذلك، فللأغراض العملية وغيرها، تكفي التجربة البصرية. فلو كان الشيء ينطوي على جميع الخصائص الملموسة لأشجار كاليفورنيا الساحلية الحمراء، فمن الممكن تعريفه للأغراض العملية باعتبار أنه من أشجار كاليفورنيا الحمراء.

قد يتسم الطابع التركيبي للعديد من الخصائص العالية المستوى بالتعقيد الشديد، ومع ذلك فهي تستمر في إحداث تجارب إدراكية متميزة. فلننظر في تجربة تذوق النبيذ (wine tasting). عادة ما يتعلم متذوقو الشراب تمييز المكونات الأساسية المختلفة لطعم الشراب، مثل الكحول، وسكر العنب المتبقي، والتانين، وحمض الخليك... إلخ. وبعد ذلك يتعلمون تحديد الفرق بين الأنواع المختلفة [كابرنيه سوفينيون وبينو نوار]، ويُعلِّمون وفقا للنموذج الذي وصفته. «كابرنيه سوفينيون» هو شراب عادة ما يسبب هذا النوع من التجارب الذوقية والشمية، أما «بينو نوار» فهو الذي يسبب ذلك النوع من التجارب الذوقية والشمية. لاحظ أنني أرتكب خطأ الذريين النفسيين (psychological atomists) التقليديين الذين حاولوا بناء الأفكار المعقدة من أفكار بسيطة. لكن العديد من خصائص المستوى الأعلى هي مزيج من خصائص المستوى الأدنى. في حالة النبيذ، يميل تذوق المزيج الإجمالي إلى تغيير خصائص المستوى الأدنى.

خامسا: التمييز ومشكلة الخصوصية

حتى الآن، لم نتدبر سوى إدراك حالات من الخصائص العامة، مثل الأحمر أو كون الشيء من أشجار كاليفورنيا الساحلية الحمراء. سأنتقل الآن إلى مشكلة إدراك موضوعات معينة.

في كتاب «القصدية» (1983)[2]، أشرت إلى وجود مشكلة خاصة تتعلق بكيف تختار شروط الإشباع موضوعا معينا، وليس موضوعا من نوع معين. من وجهة نظر بيل جونز Jones، يجب أن يكون هناك فرق بين التجربة التي يبدو فيها أنه يرى امرأة تبدو شبيهة تماما بزوجته سالي جونز، وتلك التي يبدو فيها أنه يرى سالي نفسها. قلت إن طريقة الإجابة عن هذه المشكلة هي ألا نحدد ضمن شروط الإشباع أن امرأة ذات

خصائص معينة تشبه سالي توجد أمام بيل، وأن وجودها وخصائصها تسبب تجربة بيل البصرية فقط، بل أن نحدد أيضا أنها متطابقة مع المرأة التي رآها بيل في مناسبات سابقة لا تعد ولا تحصى. ومن ثم فنحن نحصل على علاقة التطابق بين الموضوع المُدرك والموضوعات التي تتحدد بالعناصر الأخرى للشبكة والخلفية. وعلى أي حال، كان هذا هو الحل الذي اقترحته لهذه المشكلة في العام 1983. لكن المشكلة التي لم أتناولها حينئذ، وأريد تناولها الآن، هي كيف يصبح كل هذا جزءا من الفينومينولوجيا؟ ما الحقيقة المتعلقة بالتجربة البصرية الشخصانية التي تجعل الحال أنه لا يتم إشباعها إلا بموضوع معين وليس بموضوع من نوع معين؟ على رغم أن المرء قد ينخدع في مناسبات معينة بحقيقة أنه لا يمكن التفريق بين الموضوعين، فبالطريقة نفسها يجب أن يكون هناك شيء يتعلق بفينومينولوجيته، وهو الذي يجعل الحال هو أن واحدا فقط من الموضوعين اللذين يلبيان الشروط العامة سيكون هو الموضوع الذي يُشبع تجربته البصرية الخاصة. من حيث الفطرة السليمة، يتعلق السؤال هنا بالتمييز (recognition). لا يقتصر المغزى على معايشة المرء لتجربة رؤية سيارة معينة أو شخص معين، بل أن يميّز المرء تلك السيارة باعتبارها سيارته وذلك الشخص باعتباره زوجته. لقد اقترحت وسيلة شكلية لتضمين التمييز في شروط الإشباع، وهي أن نشير ببساطة إلى وجود تجارب سابقة عايشها المُدرِك بخصوص موضوع معين، وأن الموضوع الذي يراه الآن متطابق مع الموضوع الذي سبب تلك التجارب السابقة.

أما الحل الذي اقترحته في العام 1983 بخصوص الشبكة (Network)، فهو استخدام ملاحظاتي التي دونتها في العام 1983، وهي كالتالي:

سنفترض أن جونز يعايش تجربة لها الشكل التالي:

1 - التجربة البصرية Vis exp (توجد سالي هناك، ويسبّب وجودُها وخصائصُها هذه التجربةَ البصرية) تمييزا لها عن:

2 - التجربة البصرية (توجد امرأة ذات خصائص متطابقة تشبه سالي، ويسبب وجودُها وخصائصُها هذه التجربةَ البصرية). إن علاقة الشبكة بالمضمون القصدي الحالي من وجهة نظر جونز هي:

3 - لقد عايشت في الماضي مجموعة من التجارب س، ص، ض، ... التي سببها وجود وخصائص امرأة عرفتها باسم سالي، ولديّ في الوقت الحاضر مجموعة من

ذكريات هذه التجارب أ، ب، ج، ... والتي تشير إلى أن تجربتي البصرية الحالية هي: التجربة البصرية (توجد أمامي امرأة ذات خصائص متطابقة تشبه سالي، ويسبب وجوُدها وخصائصُها هذه التجربةَ البصرية، وهذه المرأة متطابقة مع المرأة التي يسبب وجودها وخصائصها س، ص، ض، ... وهو ما تسبب بدوره في أ، ب، ج، ...).

أعتقد أن هذا التحليل صحيح بقدر ما يتعلق الأمر بشروط الإشباع. ولو أردنا أن نكرر السؤال، كيف تتحقق شروط الإشباع تلك في الفينومينولوجيا؟ ما الحقيقة المتعلقة بالتجربة، التي تفسّر على أنها قطعة خام من الفينومينولوجيا، والتي تحمل شروط الإشباع تلك؟ يصير السؤال أكثر إلحاحا بفعل حقيقة أننا، منذ فيتغنشتاين، صرنا متشككين للغاية في فكرة وجود تجربة خاصة تتعلق بالتمييز. لكن اللغة العادية تمنحنا تلميحا جيدا بأن هناك بعض الخصائص المتعلقة بالفينومينولوجيا. لذلك نحن نقول أمورا مثل، ليس فقط أنها تشبه نوع كذا وكذا من السيارات، بل إنها تبدو مثل سيارتي. تخيل أن رجلا تزوج واحدة من توأمتين متماثلتين، ومتطابقتين لدرجة أنه لا يستطيع تمييز إحداهما عن الأخرى على أسس بصرية بحتة.

وعلى حد سواء، إذا ظن أنه يرى زوجته، فستبدو مختلفة. لماذا؟ لأنها تبدو مثل زوجتي. هذه هي الفينومينولوجيا التي نحتاج الآن إلى استكشافها. وعلاوة على ذلك، فكما هو الحال مع سيارتي، ومكتبي، وأسرتي، وما إلى ذلك، فهي تبدو مألوفة. وما فينومينولوجية أن تبدو مألوفا؟ كما جرت العادة، فالأوهام مهمة فلسفيا. ثمة وهم بصري شائع، وهو وهم سَبْق الرؤية (déjà vu). تتمثل فينومينولوجية وهم سبق الرؤية في أن ترى مشهدا تكون لديك أسباب وجيهة لافتراض أنك لم تشاهده من قبل، لكنه مع ذلك يبدو مألوفا. إنه أمر سبق أن رأيناه، أو شيء يمثل وهم سبق الرؤية.

تتمثل الطريقة التي استخدمناها في استكشاف الفينومينولوجيا في مزيج من السببية والوعي. لديك نماذج واعية من القصدية، حيث تمنحك السببية القصدية تجربة ما. تتحدد خصائص التجربة التي تمكنها من تصوير هذا النوع من الموضوعات من حيث قدرة هذا النوع من الموضوعات على تسبيب هذا النوع من التجارب، حيث تمثل هذه القدرة جزءا من جوهر كينونة هذا النوع من الموضوعات. كيف

نُدخل فكرة تمييز موضوع معين في هذا التفسير للفينومينولوجيا؟ لا أعلم على وجه اليقين، لكني سأعرض فيما يلي كيف أظن الأمر يعمل. في حالة التمييز، إنني لا أعايش التجربة فقط باعتبارها ناتجة عن موضوع له سمة عامة مثل الأحمر، لكني أعايش تجربة ذات طابع معين تُعايَش باعتبارها ناتجا عن الوقوع المتكرر للموضوع نفسه. أو، بالمعنى الدقيق للكلمة، الوقوع المتكرر للتجارب الناجمة عن هذا الموضوع. من وجهة نظر قصدية، يكمن السبب في كون سيارتي تبدو مألوفة في أنني رأيتها في كل يوم تقريبا على مدى السنوات العشر الماضية. عندما أراها، فأنا لا أرى مجرد سيارة؛ بدلا من ذلك، فإن الفينومينولوجيا المعينة لتجربتي هي أن التجربة ناتجة عن موضوع سبّب تجارب متكررة أخرى من هذا النوع. هذا التكرار في الفينومينولوجيا هو ما يمكّنها من تثبيت تمييز المعيّن. لا يقتصر طابع هذه التجربة على مجرد أنها تنتج عن رؤية سيارة؛ بل إنها تنتج عن رؤية سيارة بعينها، حيث تسببت تلك السيارة نفسها في الماضي في مثل هذه التجارب البصرية الأخرى.

وبعبارة أخرى، فإن التجربة البصرية ليست مجرد نقطة نهائية في متوالية التجربة البصرية، لكنها تُعايش باعتبارها الأحدث في متوالية من مثل هذه التجارب البصرية. وهذا في اعتقادي هو جوهر «أن تبدو مألوفا»، والذي يمنحنا فينومينولوجيا التمييز.

لاحظ، كالعادة، أنه لا يوجد ضمان ذاتي بخصوص الفينومينولوجيا. قد تكون لديّ فينومينولوجيا أن تبدو كسيارتي عندما لا تكون هي سيارتي في الواقع، لكن الفينومينولوجيا تختلف عندما أرى أنها سيارتي عما يحدث عندما أرى فقط أنها تبدو قريبة الشبه من سيارتي. ما أحاول الوصول إليه هو كيف يقوم تسلسل التجارب بتوليد فينومينولوجيا التمييز.

لصياغة تفسير الفينومينولوجيا في أبسط صوره، أي تجربة رؤية أنها سيارتي، خلافا لتجربة رؤية أنها هي سيارة ذات كذا وكذا من الخصائص، يعني، جزئيا على الأقل:

> أعايش تجربة بصرية سببتها سيارة ذات كذا وكذا من الخصائص وهذه التجربة البصرية هي الأحدث في متوالية التجارب البصرية التي تسببها تلك السيارة نفسها. وعلاوة على ذلك، فأنا أعلم على نحو مستقل بأن السيارة التي تسببت في متوالية التجارب هي سيارتي.

لاحظ بعض الأمور حول هذا التحليل، أولها أن أحاول جعل التمييز كأنه متعلق بهوية سبب متوالية التجارب، لكن علاقة الملكية ليست في حد ذاتها خاصية بصرية. ولهذا السبب يجب أن أعتبرها شيئا مستقلا عن الفينومينولوجيا. يمكنك أن ترى أن هذا يمثل حالة تنطوي على خطأ. إذا لم تكن في الواقع السيارة نفسها التي رأيتها من قبل، فقد ارتكبت خطأ في حُكمي الإدراكي. ولكن إذا اتضح أنه لم يسبق لي أن امتلكت سيارة، وأن هناك عيبا في وثائق الملكية، فليس من الضروري أن يكون هناك أي خطأ في حُكمي الإدراكي.

لقد كنت مخطئا بشأن حقيقة توجد بشكل مستقل عن الفينومينولوجيا الإدراكية.

سادسا: حل بعض المسائل العالقة حول الإدراك

هناك سلسلة من الأسئلة التي تركناها من دون إجابة، وهي التي أنتوي الآن تناولها بصورة مباشرة.

السؤال الأول: هل تحتاج جميع حالات إدراك الموضوعات المادية إلى استنتاجات (inferences)؟

هل يمكنني أن أرى شجرة كاملة أم ينبغي عليّ أن أستنتج وجود الشجرة الكاملة من رؤية أحد جوانبها فقط؟ يبدو أنه ينبغي عليّ الاستنتاج، على رغم أن التجربة تنطوي فينومينولوجيا على رؤية شجرة كاملة. من الخطأ فينومينولوجياً أن أقول إنني استنتجت شيئا.

أظن أن فكرة وجود ملكية إدراكية أساسية ستحل هذا اللغز. الخصائص الأساسية هي أمور مثل حجم، وشكل، ولون وملمس ما يصوّر لي. من أجل أن أرى الشجرة كلها، يجب أن أرى الخصائص الإدراكية الأساسية التي تصوّر لي. سواء أكان ينبغي علينا أم لا أن نفكر في إدراك الموضوع بأكمله باعتباره ينطوي على استنتاج يتوقف على كيفية تعريفنا «للاستنتاج». إذا كنا نعني أنه يجب أن يكون هناك فعل واعٍ للاستنتاج، فعادة لا يوجد مثل هذا الفعل الواعي. من الخطأ في الأغلبية العظمى من الحالات أن أقول إنني أستنتج وجود شجرة كاملة هناك. إذا قمنا بتعريف «الاستنتاج» بحيث إنه يحدث عندما يكون المحتوى المعلوماتي

للتجربة البصرية الشخصانية بأسرها أكبر من المحتوى المعلوماتي لإدراك الخصائص الأساسية، فهناك استنتاج إذن. والنقطة المهمة للمناقشة الحالية هي أن كينونة الشجرة ليست خاصية إدراكية أساسية. الخصائص الإدراكية الأساسية في هذه الحالة هي الألوان، والأشكال، والقوام... إلخ.

وحتى العمق، كما رأينا، ليس خاصية إدراكية أساسية، كما تُظهره حقيقة أن رؤية الجانب ثلاثي الأبعاد من شجرة يمكن أن ينتج عن إدراك سطح ثنائي الأبعاد.

السؤال الثاني: كيف يتعامل التفسير مع ثبات اللون وثبات الحجم؟

سنتناول هاتين النقطتين بالترتيب. تخيل أن الظل يقع على جزء من الكرة الحمراء. هل يتغير لون الجزء الموجود في الظل؟ حسنا، من الواضح أنه لا يفعل، ومن الواضح أنه لا يُرى على أنه غيّر لونه. ومع ذلك، فهناك فرق في المجال البصري الشخصاني. لقد تغيرت الخصائص الإدراكية الشخصانية الأساسية. والدليل هو أنني إذا رسمت صورة لما أراه الآن، فسيتعين عليّ تضمين مساحة داكنة من الجزء الموجود في الظل، على رغم أنني أعرف أنه لم يحدث أي تغيير في لونه الفعلي. من المضلل للغاية أن نصف هذه الظاهرة بأنها «ثبات لوني»؛ لأن اللون المشاهد، بطبيعة الحال، ليس ثابتا على وجه التحديد. وبسبب قدراتي الخلفية العالية المستوى، يمكنني أن أرى أنه يحتفظ باللون نفسه على رغم أنني، على المستوى الأدنى، أرى أنه غيّر لونه جزئيا. أود تأكيد هذه النقطة. على المستوى الأساسي، ليس هناك ما يعرف بثبات اللون. على المستوى الأساسي، فاللون ليس ثابتا على وجه التحديد، لا شخصانيا ولا موضوعيا؛ فهو يتغير. يقتصر الأمر على أنه في المستوى الأعلى الذي أعرفه، بسبب قدراتي الخلفية، فهو لايزال يحتفظ باللون نفسه.

دعونا الآن نطبّق هذه الدروس على مشكلة ثبات الحجم. أرى صفا من الأشجار أمامي. تبدو كلها بالحجم نفسه، على رغم أن الأشجار البعيدة على المستوى الأساسي تبدو أصغر حجما بسبب تباين تأثير الأشجار البعيدة والأشجار القريبة في مجالي البصري الشخصاني. ومع سيري بطول صف الأشجار، فإن المجال البصري الشخصاني يتغير لاستيعاب هذا التغيّر في المنظور. يتمثل المضمون القصدي في المستوى الأعلى في أن الأشجار تظل بالحجم نفسه دائما، لكن على المستوى الأدنى ليس هناك شك في حدوث تغيّر في الخواص الإدراكية الأساسية.

تتمثل ثمرة هذه المناقشة حول ثبات اللون والحجم في أن كليهما لا يوجد في المستوى الأساسي. في المستوى الأساسي، يتغير اللون والحجم، وفي المستوى الأعلى، وبسبب تمكننا في الخلفية (الذي يفترض كونه مشفرا وراثيا) من القدرات الإدراكية، فنحن نرى الموضوعات في الظروف الضوئية المتغيرة وفي المسافات المتغيرة بعيدا عنا كأنها باللون نفسه والحجم نفسه.

السؤال الثالث: ماذا عن المشكلة التقليدية لانعكاس الطيف؟

لنتخيل مجموعة سكانية تتألف من قسمين من الناس، حيث يتمتع كل قسم بتجربة تختلف عن تجربة القسم الآخر بخصوص الأحمر والأخضر. وبالتالي، إذا كنت عضوا في أحد القسمين، فإن ما أسميه «رؤية الأحمر» سيكون ما يطلق عليه أعضاء القسم الآخر، إذا عايشوا تلك التجربة، اسم «رؤية الأخضر». لا يظهر أي شيء من هذا في السلوك؛ لأن السلوك يظل هو نفسه بالنسبة إلى كلا القسمين من السكان، فكلاهما يتحرك عندما تتحول الإشارة الضوئية إلى الأخضر ويتوقف عندما تصير حمراء.

لكنني أجادل أنه على رغم كون سلوكهم هو نفسه، فإن لمدركاتهم مضامين قصدية مختلفة. لست أدّعي أن هذه تجربة فكرية سهلة. قد تكون مستحيلة من منظور البيولوجيا العصبية[3]. لكننا نُجري تجربة فكرية فلسفية ولسنا نناقش الفسيولوجيا العصبية التخمينية، وبالتالي فإن الإمكانية والاستحالة الفسيولوجية العصبية لا علاقة لهما بموضوعنا. لذلك دعونا نفترض أن التجربة الفكرية على ما يرام. والآن، إذا سألت نفسك هذا السؤال: «ما الحقيقة المتعلقة بهذه التجربة، والتي تجعل الحال هو أنها تجربة تتمثل شروط إشباعها في وجود موضوع أخضر هناك؟»، يوجد لغز هنا لأنه من خلال الفرضية، في حالة انعكاس الأحمر والأخضر، يتعرف قسما السكان على الموضوعات نفسها بالضبط باعتبارها حمراء وعلى الموضوعات نفسها باعتبارها خضراء، على رغم أن التجارب التي يعايشونها مختلفة يعارض بعضها بعضا.

لجعل المسألة أكثر وضوحا، تخيّل أنني أستطيع التحول من كوني عضوا في أحد قسمي السكان إلى عضوية القسم الآخر وفقا لرغبتي، وأن لدي مفتاحا مثبتا في رأسي، والذي يمكنني من التحوّل من التجربة الحمراء إلى التجربة الخضراء،

ومن التجربة الخضراء إلى التجربة الحمراء، على رغم أن المحفّز يظل ثابتا. عندما أقود سيارتي، سأحتاج إلى تذكّر الحالة التي أوجد فيها، وإلا فإن ما يبدو كضوء أخضر سيكون في الواقع ضوءا أحمر، والعكس صحيح. إنني أعلم أن الضوء الذي يبدو الآن ذا لون أطلق عليه الآن اسم «الأحمر» هو ما كنت أطلق عليه قبل عشر دقائق اسم «الأخضر». إنني أسميه الآن «الأحمر» لأنني في مرحلة الأحمر/ الأخضر، وليس في مرحلة الأخضر/ الأحمر. يصبح السؤال أكثر دقة لأنه لم يعد بالإمكان الإجابة عنه بالقول: «يتمثل جوهر هذه التجربة النوعية في أنها تُشبع بالأشياء الحمراء ولا يمكن إشباعها بالأشياء الخضراء». يرجع هذا إلى أنه في الحالة التي تخيلناها، يمكن للشخص نفسه الذي عايش التجربة النوعية نفسها أن يُشبع تلك التجربة عن طريق إما شيء أحمر وإما شيء أخضر، اعتمادا على الحالة التي يوجد فيها.

والسؤال هو: هل للقسمين المضامين القصدية نفسها أم أنها مختلفة؟ اسمحوا لي بأن أحظر إحدى الإجابات عن هذا السؤال حتى قبل أن تبدأ، وهي الإجابة القائلة إنه ليس للسؤال أي معنى. ينبغي علينا أن نفترض أن «الأخضر» و«الأحمر» هما لفظتان من لغة خاصة إذا ظننا أن هناك أي فرق بين الحالتين. إذا تعرّف السكان على الموضوعات نفسها باعتبارها حمراء وعلى الموضوعات نفسها باعتبارها خضراء، فلا معنى على الإطلاق لأن نفترض أن لديهم تجارب مختلفة في الداخل. فيما يلي توضيح بسيط لأن هذه الإجابة لن تصلح. فكّر في لوحة مونيه Monet لحقل الخشخاش، والتي أدرجت نسخة منها تحت اسم اللوحة 5 في قسم اللوحات الملونة بعد صفحة 74. الآن، اعكس اللونين الأحمر والأخضر في ذهنك، بحيث تجعل كل زهور الخشخاش الحمراء تبدو خضراء والعشب الأخضر يبدو أحمر. تمثل هذه صورة مختلفة تماما كما أن التجربة مختلفة. لقد دُمرت التجربة الجمالية تماما. لإثبات ذلك، فقد عرضت لوحة مونيه، بعد تغييرها بهذه الطريقة تحت اسم اللوحة 6، مع الأصل[4].

إذا كان من المهم، كما ظللت أدّعي، أن يتشارك الآخرون في التجارب البصرية معي، فلماذا أنا واثق تماما بأنهم لا يعانون في الواقع انعكاس الطيف؟ كيف أشعر بكل هذه الثقة بأننا نعايش على حد سواء النوع نفسه من التجربة عندما

ننظر إلى لوحة مونيه؟ الجواب، كما أعتقد، هو واضح. نحن نمتلك في رؤوسنا آليات بصرية مماثلة. إذا نظرت إلى الحالات التي نكون واثقين بها بأن الكائنات الحية لا تمتلك تجارب بصرية مماثلة، سيمكنك أن ترى السبب الأساس للفرق. يقال عادة في الكتب المدرسية للبيولوجيا العصبية إن القطط تمتلك رؤية لونية مختلفة عن رؤية البشر. الآن، ومن الناحية الفلسفية، يبدو هذا كأنه ادعاء صاعق. كيف يمكن للعلماء أن يعرفوا ماهية التجارب البصرية للقطط؟ الإجابة هي أنه بإمكانهم النظر إلى الفرق بين مستقبلات اللون لدى القطط ومستقبلات اللون لدينا. ويمكنهم أن يكونوا واثقين تماما بما يتعلق بإصدار الأحكام حول تجربة القطط بناء على معرفتهم بالأسس البيولوجية العصبية للتجربة، وهذا هو السبب في أنه يمكنني أن أكون واثقا تماما بأن الآخرين لا يعانون انعكاس الطيف (spectrum inversion). فإذا كانوا كذلك، فلا بد أن يكون لديهم جهاز إدراكي مختلف لرؤية الألوان، والأدلة المتاحة هي أنه، باستثناء الحالات المرضية، هناك مشتركية (commonality) في الإدراك اللوني بين البشر. ثمة افتراض في الخلفية لاستخدامنا لمفردات اللون أن هناك مشتركية بين مدركات الأشخاص المختلفين للأحمر، والأخضر، والأزرق... إلخ.

يتمثل أساس اتخاذ افتراض الخلفية هذا، إذا كان هناك اعتراض عليه، في أننا نعلم أن الآليات التي تنتج هذه التجارب تظل، على نحو وثيق الصلة بالموضوع، نفسها في مختلف الناس. هذا، بالمناسبة، هو كيف نعرّف الرؤية الطبيعية. إذا لم تكن تتشارك هذه القدرات، فلديك، بصورة أو بأخرى، رؤية معيبة. باعتبارها تجربة فكرية، يمكننا أن نتصور الحالات التي نكون مخطئين فيها منهجيا بشأن كيفية إدراك الآخرين للألوان لأن لديهم انعكاسا في الطيف لا يمكن اكتشافه عن طريق الاختبارات السلوكية القياسية.

ومع ذلك، في هذه الحالات، سنتمكن من اكتشاف أن لديها تجارب لونية مختلفة إذا كانت لدينا معرفة كاملة بفسيولوجيتها الإدراكية. إذا كان هناك مثل هؤلاء الناس، فسيتضح أنهم لا يقصدون بـ «الأحمر» و«الأخضر» ما يعنيه بقيتنا بالأحمر والأخضر. هناك فشل منهجي في الاتصال. كتجربة فكرية، فهذا ممكن؛ أما كفرضية بيولوجية - عصبية، فأعتقد أنه غير وارد. الموضوعات الحمراء هي

تلك التي تسبب تجارب لونية مثل هذه، والموضوعات الخضراء هي الموضوعات التي تسبب تجارب لونية كتلك. إذا كان هناك بالفعل أناس مصابون بانعكاس الطيف، فسيتضح أنهم يقصدون شيئا مختلفا بهذه الكلمات، أنه يمكن اكتشاف قصدهم لشيء مختلف بواسطة الاختبارات البيولوجية العصبية وليس عن طريق الاختبارات السلوكية المعتادة.

سابعا: الدماغ في وعاء

ثمة تجربة فكرية ذات صلة، لكنها أكثر جوهرية في الفلسفة، وهي أن نتخيل أن المرء قد يكون دماغا في وعاء (بدأت مناقشة هذا الموضوع في الفصل الثاني). لقد اعتدت استخدام هذه التجربة الفكرية في أحيان كثيرة إلى حد ما، ولكن أسيء فهمها كثيرا إلى درجة أنني توقفت عن استخدامها تقريبا (كان هناك سوء فهم شائع، وهو افتراض أنني أطرح المشكلة الشكوكية، كيف أعرف أنني لست دماغا في وعاء؟). على أي حال، فإن تلك التجربة الفكرية تثير قضايا مثيرة للاهتمام بالنسبة إلى هذا الكتاب، ولذلك سأستأنف مناقشتها.

تتمثل الفكرة الأساسية لهذه التجربة الفكرية في أنه في حين أنني أدرك تماما أنني أعيش في القرن الحادي والعشرين في ولاية كاليفورنيا، فإن الفينومينولوجيا المحضة لتجربتي تتسق مع احتمال أن أكون، على سبيل المثال، دماغا في وعاء من المغذيات في مختبر في دولوث بولاية مينيسوتا، في القرن الخامس والعشرين. تجري تغذية المحفزات إلى دماغي عبر نظام حاسوبي متطور باستخدام شريط من التجارب التي حدثت في السابق.

ولحسن حظي، فقد أعطيت شريطا للقرنين العشرين والحادي والعشرين بحيث تشبه تجربتي تماما تجربة شخص عاش في ولاية كاليفورنيا في القرنين العشرين والحادي والعشرين. يحفّز الحاسوب الدماغ مباشرة من دون المرور عبر الحواس. يرتكز كامل مغزى هذه التجربة الفكرية على الافتراضات التي يفترض صحتها، والقائلة إن العمليات الدماغية تكفي لإنتاج الفينومينولوجيا، وأن الجمجمة تمثل نوعا من الأوعية. بأحد المعاني المهمة، نحن في الحقيقة أدمغة في أوعية؛ لأن الدماغ الفعلي يوجد في وعاء جمجمتي. الفرق الحقيقي بين الدماغ الحقيقي ووهم

الدماغ في وعاء هو أن وعائي الحقيقي متصل ببقية جسدي، وأن المحفزات المتجهة إلى دماغي تأتي من تحفيز خصائص العالم الحقيقي لنهايات أعصابي الطرفية من خلال الإدراك وكذلك الأجزاء الأخرى من جهازي العصبي. وكما هي الحال في الحياة الحقيقية، فالإرادة الحرة تُعد احتمالا على الأقل. ولكن بالنسبة إلى الدماغ في وعاء، يتم تقرير جميع تجاربه، بما في ذلك «الفعل الحر». بيت القصيد من هذه التجربة الفكرية هو أن تجربتي النوعية الشخصانية، أو فينومينولوجيتي، قد تكون هي نفسها تماما على رغم أنني منقطع جذريا عن العالم.

هناك العديد من الأمور التي ينبغي ملاحظتها بخصوص تلك التجربة الفكرية: أولا، أنها تحدث بقوة بصيغة المتكلم. لا يكمن الوهم في أنه، أو أنها، أو أنك يمكن أن تكون دماغا في وعاء. يمكنني أن أرى بوضوح أنه، أو أنها، أو أنك لا توجد في وعاء. المغزى هنا هو أن تجربتي التي تبدو كأنني أرى أن الآخرين ليسوا أدمغة في أوعية، وجميع تجاربي الأخرى، تتوافق مع احتمال أنني لاأزال دماغا في وعاء. ليست الفكرة أن شخصا ما في مكان ما قد يكون دماغا في وعاء، بل إنني، هنا والآن، في ظل هذه التجارب بالذات، قد لاأزال دماغا في وعاء. تحدث التجربة الفكرية بصيغة المتكلم، ولكن مثل كوجيتو cogito ديكارت، فهو ضمير متغير بصيغة المتكلم. لا تعني جملة «أنا أفكر، إذن أنا موجود» أن رينيه ديكارت يفكر، ولذلك فهو موجود، بل إن أي شخص على الإطلاق يمكنه امتلاك فكرة «أنا أفكر، إذن أنا موجود».

والنقطة الثانية هي أن التجربة الفكرية لا يكون لها معنى إلا على افتراض أن تظل الفينومينولوجيا ثابتة تماما في الحالتين. كيف كانت حياتي ستكون لو كنت هذا الدماغ في الوعاء؟ بقدر ما يتعلق الأمر بتجاربي الواعية، فإنها ستكون مثلما هي عليه الآن بالضبط. الشيء نفسه بالضبط. ثالثا، ليس مغزى التجربة الفكرية معرفيا (epistemic) بالضرورة؛ فبإمكانك استخدامها مدخلا للتشكك في «كيف لي أن أعرف أنني لست (مجرد) دماغ في وعاء؟»، لكن هذا لا يبدو لي كأحد الجوانب المثيرة للاهتمام للتجربة الفكرية. إنني مهتم أكثر بالطريقة التي يمكننا بها فصل الطابع الشخصاني وجوديا للتجربة عن الخصائص الموضوعية وجوديا للعالم الحقيقي الذي تمنحنا التجربة وصولا إليه.

رابعا، ليس هناك شيء ديكارتي في التجربة الفكرية؛ فهي لا تشير ضمنا إلى أن العقلي والجسدي يقعان في عالمين أنطولوجيين مختلفين؛ فما تفعله هو مجرد تأكيد أنه يمكن لنا أن نُعايش تجارب نوعية واعية شخصانية أنطولوجيا ومفروضة بيولوجيا، والتي هي ظواهر «مادية» مثل أي ظواهر بيولوجية أخرى، من دون أن تكون تلك التجارب متعلقة بالطريقة الصحيحة بالعالم الحقيقي. كما أن فرضية الدماغ في وعاء باعتبارها تجربة فكرية لا تُشير إلى الديكارتية بأي شكل من الأشكال.

لو كنتُ دماغا في وعاء، فستكون معظم معتقداتي خاطئة. كما أن الأغلبية العظمى من معتقداتي الإدراكية ستكون كاذبة؛ لذلك أعتقد الآن أنني أرى مكتبا أمامي وأسمع ضجيج حركة المرور في الخارج. في حالة الوهم، سيكون كلا الاعتقادين كاذبا. والسؤال المثير للاهتمام هو: كم سيتبقى من المضمون القصدي لوعيي لو ظلت الفينومينولوجيا ثابتة؟ لكن العلاقة السببية في العالم تغيرت على نحو جذري. في نسخة متطرفة من النظرية الخارجانية (externalist) السببية للمعنى - وهي وجهة النظر القائلة إن المضمون القصدي لمعتقداتي ومعاني كلماتي تتحدد بالكامل بأسبابها - لو كنت دماغا في وعاء، فسيتعين عليّ أن أعتقد أنني دماغ في وعاء. يرجع ذلك إلى أن حقيقة كوني دماغا في وعاء هي ما يسبب كل ما أفكر فيه وأقوله.

لقد طرح هذا الرأي كل من ديفيدسون[5] وبوتنام[6]. ويترتب على نسختهما الخاصة من الخارجانية أن مضمون اعتقادي يتحدد بواسطة أسبابه. وفقا لديفيدسون، تكون الحال بالضرورة هي أن معظم معتقداتي صحيحة. إذا كنت دماغا في وعاء، فلا بد أن أعتقد أنني دماغ في وعاء وأن يكون هذا الاعتقاد صحيحا. ووفقا لهذا المنظور، عندما أقول لنفسي الآن: «أعتقد أنني أعيش في بيركلي، كاليفورنيا، في القرن الحادي والعشرين»، فإن ما أعنيه في الواقع وما ينبغي عليّ أن أعنيه هو «أعتقد أنني دماغ في وعاء في القرن الخامس والعشرين». هذه النتيجة، في اعتقادي، تمثل برهنة على صحة نسخهم من الخارجانية بإثبات فساد نقيضها (reductio ad absurdum). تذكّر أن كل شيء يحدث بقوة بصيغة المتكلم. إنني أقول وأعتقد الآن أني أعيش في بيركلي، كاليفورنيا، في العقد الثاني من القرن الحادي والعشرين. في حالة الوهم، سيكون سبب قولي بذلك، وإلى حد

كبير سبب قولي بأي شيء، هو أنني دماغ في وعاء في القرن الخامس والعشرين، والذي جرى تلقيمه بشريط اصطناعي. ومن ثم، ففي النسخة التي آمن بها كل من بوتنام وديفيدسون، على رغم أنني أقول عبارة «أعتقد أنني أعيش في بيركلي، كاليفورنيا... إلخ»، فإن ما تعنيه هذه الكلمات بالفعل، وما هو مضمون اعتقادي، هو أنني دماغ في وعاء في دولوث بولاية مينيسوتا، في القرن الخامس والعشرين. تذكّر أننا نتحدث عني أنا، هنا والآن، وفقا لفرضية أنني، من دون وعي مني بذلك، دماغ في وعاء من النوع الذي وصفه، وقد اتضح وفقا للمنظور الخارجاني أن مضمون اعتقادي يختلف جذريا عما أعتبر أنه الحال. هذا الرأي معاكس للتوقعات البديهية إلى درجة يصعب معها أن نأخذه على محمل الجد. لن أبذل مزيدا من الجهد في مناقشة سخافاته لأنها غير ذات صلة باهتمامي الرئيس، وهو الذي يتعلق بمضمون الإدراك.

ولكن إذا كانت الخارجانية السببية مخطئة فيما يتعلق بتحديد المضمون القصدي، فكيف يتوافق تفسيري لتحديد المضمون القصدي الإدراكي مع توهم الدماغ في وعاء؟ إذا كانت الفينومينولوجيا هي ما يحدد أغلبية المضمون القصدي، وإذا كانت الفينومينولوجيا واحدة في الحالتين، فسأبدو ملتزما بوجهة النظر القائلة إن المضمون القصدي يظل في معظمه ثابتا بالنسبة إلى الدماغ في وعاء كما هي الحال بالنسبة إلي، على رغم أن الأغلبية الساحقة من معتقداتي خاطئة في حالة الدماغ في وعاء.

أعتقد في واقع الأمر أن هذه هي النتيجة الصحيحة. إذا كنت الآن دماغا في وعاء، فإنني أعتقد في الوقت نفسه أنني فيلسوف أعيش في بيركلي، كاليفورنيا، في العقود الأولى من القرن الحادي والعشرين. بيت القصيد من هذه التجربة الفكرية هو أن الفينومينولوجيا في حالة الدماغ في وعاء تتطابق مع الفينومينولوجيا في الحالة الحقيقية. وإلى الحد الذي تقوم به الفينومينولوجيا بتحديد المضمون القصدي، يكون المضمون القصدي متطابقا. لكن هناك مشكلة بالنسبة إلي بسبب ادعائي وجودَ «طريق خلفي» يمر من الموضوع إلى المضمون القصدي. إذا كان الأحمر هو ما يسبب هذه التجربة البصرية عادة، فلماذا لا أرى فعليا سبب هذه التجربة، أيا كان، في حالة الدماغ في وعاء؟ كيف يمكنني الادعاء بأنني لا أرى أي

شيء عندما يبدو أن تفسيري للمضمون القصدي يقول إنني أرى سبب تجربتي مع اللون الأحمر، على رغم أنني أدّعي أنني لا أرى أي شيء في حالة الدماغ في وعاء؟ لنفترض أنه في حالة الدماغ في وعاء، فإن تجربتي للون الأحمر ناجمة منهجيا عن المحفّز الكهربائي الأحمر (ESR)، وتجربتي للخط المستقيم ناجمة منهجيا عن المحفز الكهربائي الخط المستقيم (ESSL). فلماذا لا أدرك المحفزين ESR وESSL؟ من أجل الإجابة عن هذا السؤال، علينا أن نوضح أن تفسير السببية الذي أستخدمه لشرح المضمون القصدي الإدراكي يتعلق بالسببية القصدية طوال الوقت. في الحالة الحقيقية (veridical)، فإن موضوع الإدراك ليس أي سبب قديم فقط، بل الموضوع الذي صوّر لي في التجربة الإدراكية. ولكن في حالة الدماغ في وعاء، فالسببية ليست سببية قصدية. فالسببية تشبه تماما السببية العصبية، والتي هي ضرورية لأي تجربة إدراكية، لكنها ليست هي نفسها موضوع التجربة.

في حالة السببية القصدية، يجب أن تُعايش التجربة الإدراكية على أنها ناجمة عن موضوعاتها، ويحدث المضمون القصدي كجزء من شبكة من المضامين القصدية وفي ظل خلفية من القدرات. ولذلك فعندما أرى الأحمر، فإنني أراه باعتباره لونا، كما أرى أنه متميّز عن غيره من الألوان مثل الأزرق والأخضر. علاوة على ذلك، فإنني أرى كل هذا كأجزاء من واقع موجود بشكل مستقل، وهو واقع موجود بصورة مستقلة تماما عن إدراكي له وبصورة مستقلة عن جسدي. في سيناريو الدماغ في وعاء، تكون الفينومينولوجيا واحدة، ولكن لا يوجد موضوع يُشبع المضمون القصدي الذي تحدده تلك الفينومينولوجيا.

في توهم الدماغ في وعاء، يبدو الأمر في الواقع كأنني كنت أعايش الموضوعات الحمراء باعتبارها مسببات تجربتي الإدراكية. ولكن في التوهم، ليس هناك موضوع، ومن هنا فالأمر كله محض هلوسة. كيف ستكون الحال لو كانت لديّ بالفعل معتقدات إدراكية حول الوعاء في توهّم الدماغ في وعاء؟ حسنا، لنفترض أنه جرى التلاعب في الأمر كله بحيث إن جدران الوعاء تحفز فيّ تجربة إدراكية كأنني كنت أرى جدران الوعاء. سيمثل هذا بصدق حالة لرؤية جدار الوعاء، وسأصل إلى الاعتقاد بأنني أرى جدار الوعاء. لست متأكدا من ذلك، لكنني أعتقد أنه يمكن استيعاب توهم الدماغ في وعاء ضمن تفسير تحديد المضمون القصدي

الذي طرحته. في حالة الدماغ في وعاء، عندما أظن أنني أرى شيئا أحمر، فستظل شروط الإشباع هي أنني أرى شيئا أحمر. يرجع ذلك إلى أنني أتصور أنني أرى شيئا يتمثل جوهره في تسبيب هذا النوع من التجربة الإدراكية بواسطة السببية القصدية، لكنني لا أرى أي شيء في الواقع. وبالتالي فإن الفرق بين الحالة الجيدة والحالة السيئة، وبين حالة وجودي حقا في بيركلي، والحالة التي أكون فيها دماغا في وعاء، هو أنه على رغم كون المضمون القصدي واحدا، فقد أُشبع في إحدى الحالتين، ولكن ليس في الأخرى.

ثامنا: الاستنتاج

كما قلت سابقا، فإن هذا الفصل وسابقه هما الفصلان النظريان المحوريان للكتاب. والسؤال الذي نتناوله هو كيف يمكن للفينومينولوجيا الخام للتجربة الإدراكية تحديد شروط الإشباع كما تفعل؟ من أجل قيامها بتحديد شروط الإشباع (بمعنى المتطلبات) كما تفعل، يجب أن توجد علاقة باطنية بين الفينومينولوجيا الخام والخصائص والظروف الفعلية في العالم الموضوعي أنطولوجيا، والتي تشكل شروط الإشباع (بمعنى الأشياء المطلوبة). كيف يمكن أن توجد علاقة باطنية، أو ضرب من الارتباط المنطقي، بين ما يمثل بوضوح مجموعتين مستقلتين من الظواهر - الأحاسيس الخام من ناحية، والخصائص الحقيقية للعالم الحقيقي من الناحية الأخرى؟ يتمثل مفتاح فهم هذه العلاقة، أي المصطلح الذي يتوسط الشعور الخام والخصائص الحقيقية، في السببية القصدية التصويرية للتجربة الإدراكية. لم يتمكن الفلاسفة في الماضي عادة من رؤية ذلك لأنهم لم يفهموا القصدية التصويرية للتجربة. كما أنهم لم يلاحظوا مدى كون التجربة الإدراكية سببية طوال الوقت، وأنها تُعايش باعتبارها سببية طوال الوقت. في الفلسفة التحليلية، عانت المناقشات حول السببية تقليديا من المفهوم الهيومي القاصر على نحو سخيف. من هذا المنظور التقليدي، تكون السببية دائما علاقة بين أحداث منفصلة تعم قانونا عاما؛ أما العلاقة السببية، وهي «العلاقة الضرورية»، فلا تُعايش أبدا. هذا الرأي غير كاف. نحن نعيش في بحر من السببية التي تُعايش بصورة واعية. في كل حالة طبيعية من الإدراك الواعي والفعل القصدي، تُعايش العلاقة السببية كجزء

من مضمون وشروط إشباع التجارب الإدراكية أو تجارب المقاصد الجاري تنفيذها. عندما ترفع ذراعك، فإنك تُعايش «محاولتك» على أنها تسبب رفع ذراعك. عندما ترى ذراعك ترتفع، فإنك تُعايش حركة الذراع على أنها تسبب التجربة البصرية التي تنطوي على وجود وخصائص حركة الذراع باعتبارها بقية شروط إشباعها.

وعلى العكس من ذلك، ففي حال عدم معايشتنا لتجربة سببية على الإطلاق، أكرر، فنحن نعيش في بحر من السببية التي تتم معايشتها. في كل مرة تُدرك فيها أي شيء على نحو واعٍ، أو تقوم بأي شيء عن قصد، فأنت تشهد علاقة سببية.

إذا كنت تفهم شيئا عن السببية القصدية التصويرية، ففي وسعك أن تفهم كيف تجري تسوية العلاقة بين التجربة الإدراكية والواقع. في الفصل الرابع، حاولت أن أُبين كيف أنه في أبسط المستويات، تُعايش التجارب الإدراكية على أنها ناجمة عن موضوعاتها. وعلى مستوى الخصائص الإدراكية الأساسية والتجارب الإدراكية الأساسية، تنطوي فكرة كون الشيء «ف» بالضرورة على فكرة تسبيبه لأنواع معينة من التجارب؛ وهذا هو السبب في أن لتلك التجارب شرطا لإشباعها يتمثل في تصوير شيء ما على أنه «ف»؛ أي أن كون الشيء «ف» يعني، جزئيا، أنه يُسبب هذه الأنواع من التجارب. في هذا الفصل، وسعنا نطاق هذا التفسير لشرح:

1 - كيف يمكننا امتلاك إدراك ثلاثي الأبعاد بناء على التجارب الأساسية.

2 - كيف يمكننا إدراك العلاقات الزمانية.

3 - كيف يمكننا توسيع نطاق التحليل إلى أعلى لنتمكن من تناول المفاهيم المعقدة مثل تصوّر إحدى الأشجار الحمراء.

4 - كيف يمكننا التعامل مع مشكلة الخصوصية.

تمثل الموضوع الأساس لهذين الفصلين في وجود علاقة باطنية بين الفينومينولوجيا الخام للتجارب الإدراكية وشروط إشباعها التي وضعتها تلك التجارب الإدراكية.

6

المذهب الفصلي

«إذا كنت تنكر أن التجربة الهلوسية والتجربة الحقيقية... قد تكونان متماثلتين من الناحيتين الفينومينولوجية والقصدية، فاعلم أنك قد ارتكبت خطأ»

قد يندهش فيلسوف مريخي عند زيارة الأرض من مقدار الاهتمام المخصّص للهلوسات في المناقشات الفلسفية الدائرة حول الإدراك، وبالتالي فقد يستنتج - على نحو معقول - أن الهلوسات لا بد من أن تكون بالغة الشيوع. لكنها نادرة جدا في واقع الأمر. وبقدر ما أعرف، فلم يسبق لي أن عايشت هلوسة طوال حياتي. أما الحالات الواقعية التي يسمع بها المرء ويقرأ عنها، فعادة ما تكون إما مرضية وإما ترفيهية، وهي الحال في معظمها. عادة ما يعاني الفصاميون هلوسات سمعية حيث «يسمعون أصواتا»، وفي بعض الأمراض النادرة تكون هناك هلوسة بصرية. في حالة داء بيك (Pick's disease)، يعاني المريض هلوسات بصرية مترسخة في السياق

الحقيقي، بحيث إن المريض قد يعايش هلوسة لقط يجلس على رف حقيقي في غرفة حقيقية. كانت الهلوسة الترفيهية شائعة للغاية في العقود الأخيرة من القرن العشرين، عندما بدأ كثير من الناس يتعاطون عقاقير «الهلوسة». لم أفعل ذلك مطلقا، لكنني أعرف أناسا فعلوا ذلك. غير أن نوع الهلوسة البصرية التي يحب الفلاسفة مناقشته في سياق أوهامهم حول «الدماغ في وعاء» و«العفريت الشرير» يتسم بندرته الشديدة. ومع ذلك، تُعد دراسة الهلوسة أداة مهمة في الفلسفة، وستبقى مفيدة حتى لو لم تكن هناك أي هلوسة فعلية على الإطلاق، وذلك للأسباب التالية: عند تحليل الإدراك الواعي، فمن الأهمية بمكان، كما رأينا مرارا وتكرارا، أن نتمكن من الفصل بين التجربة الإدراكية الشخصانية وجوديا وبين الظروف المُدركة الموضوعية أنطولوجيا. ومن دون هذا التمييز الواضح، فلن نتمكن من تفسير البيولوجيا الأساسية للتجربة الإدراكية التي هي القصدية الواعية في دماغ المُدرِك (perceiver) والعلاقات السببية بين هذه القصدية وبين الظروف المُدركة. ومن المفيد فلسفيا بالنسبة إلينا أن نناقش حالات الهلوسة؛ لأنه يشترط أن فينومينولوجيا الهلوسة وتلك الخاصة بالتجربة الحقيقية قد تكونان الشيء نفسه تحديدا.

وهذا ليس مجرد خيال. في الوضع الراهن، على سبيل المثال، إنني أرى الطاولة الخضراء، لكنني قد أعايش ضربا من التجارب المماثلة لهذه، لكنني لا أرى فيها أي شيء. كيف يمكن حدوث ذلك؟ يبدأ سبب التجربة البصرية بانعكاس الفوتونات في المجال البصري الموضوعي. بعد تحفيز الخلايا المستقبلة للضوء، تكون العمليات الداخلية في الجهاز العصبي كافية سببيا لإنتاج تجربة بصرية واعية. وبمجرد أن يتجاوز المحفّز البصري شبكية العين، فإن الجهاز البصري لا يعرف مزيدا عن مسبباته الخارجية. كيف يمكنه ذلك؟ ولذلك فمن الممكن، من حيث المبدأ، تكرار تسلسل الأحداث السببية نفسه مع طرح المحفز الخارجي. في الواقع، تتحدد التجربة البصرية الواعية عند نقطة بعيدة إلى حد ما في الجهاز البصري. ووفقا لكريك وكوخ، فإن المنطقة البصرية الأولى (V1) لا تملك سوى تأثير ضئيل، أو ربما لا تأثير على الإطلاق، في التجربة البصرية[1]. إذا كنت تنكر أن التجربة الهلوسية والتجربة الحقيقية - أي الحالة السيئة والحالة الجيدة - قد تكونان متماثلتين من

الناحيتين الفينومينولوجية والقصدية، فاعلم أنك قد ارتكبت خطأ. إذا كانت لديك نظرية تتمثل نتيجتها في ذلك، فستعرف أن تلك النظرية خطأ لأنها تنطوي على افتراض زائف. من المثير للدهشة معرفة أن هناك فئة من فلاسفة الإدراك الذين يقبلون هذا الإثبات العكسي على وجه التحديد. يُطلق على أولئك اسم الفصليين (Disjunctivists).

أعتقد أننا يجب أن نحذِّرهم من أن علماء الدماغ المتخصصين في الهلوسة ينكرون وجهة نظرهم. وهكذا، ففي مقال من تأليف فيتش ffytche وآخرين[2]، والذي يصفون فيه دراسة لحالات الهلوسة التي يعانيها مرضى متلازمة بونيه (Bonnet's syndrome)، كتبوا: «تتطابق المدركات البصرية التلقائية (حالات الهلوسة البصرية) التي يعانيها أولئك المرضى مع تلك المتعلقة بالرؤية العادية، على رغم أنه يمكن التعرف عليها بسبب طابعها الغريب والمسلي في كثير من الأحيان، ولأنه بالنظر إلى ضعف البصر الذي يعانيه أولئك المرضى، فهي تُرى بمزيد من التفصيل مقارنة بالمحفزات الحقيقية». وفي مقالة رائجة منفصلة، ذكر فيتش أن إجابته عن السؤال: «ماذا يدور في الدماغ في حالة الهلوسة؟» هي «ما يحدث نفسه عند معايشة الأمور الحقيقية»[3].

أولا: ما المذهب الفصلي (الفصلية) بالتحديد؟

هناك الآن أدبيات كثيرة منشورة حول المذهب الفصلي، بما في ذلك بعض المقالات الثانوية الضخمة التي تصف هذا الحقل[4]. هناك الكثير من التفسيرات المختلفة، كما أن الفصليين لا يتفقون فيما بينهم على ما يعنيه هذا المنظور بالتحديد، لكن هذا ليس مستغربا بالنظر إلى كونهم جميعا من الفلاسفة. لكن السمة المشتركة الشائعة في المذهب الفصلي، والتي أعتقد أنه يمكن استخدامها لتعريف المفهوم نفسه، هي أنه لا توجد أي تجربة واعية مشتركة، والتي تحدث في كل من الحالات الجيدة والسيئة. كما يقول بيرن ولوغ في مقدمتهما لمجموعة من القراءات: «لا تتشارك التجارب في الحالة الجيدة والحالات الهلوسية السيئة أي جوهر عقلي، بمعنى أنه لا يوجد نوع عقلي (تجريبي) يميز كلتا الحالتين»[5]. واستطردا بقولهما «لا يوجد عنصر مشترك» (جميع الخطوط المائلة من قبلي) بين

تجارب الحالات الجيدة والحالات السيئة، حيث «جيدة» تعني حقيقية و«سيئة» تعني هلوسية. وبالتالي فإن المعنى الذي يُنظر فيه إلى الإدراك باعتباره «فصليا» هو أنه يفترض أن يمثل فصلا بين الحالات الحقيقية والحالات الهلوسية.

لكن حقيقة أنه لا يوجد اتفاق عام على تعريف الفصلية تمثل في الواقع نقطة عميقة، وهي التي سأعود إليها لاحقا. في الوقت الحالي، سأكتفي بترك السؤال فارغا (كذا) ومن ثم القول بأن الفرضية هي أنه لا يوجد كذا مشترك بين الحالات الجيدة والحالات السيئة. ولغرض تحديد بعض المصطلحات التي سنستخدمها، سأعرف الفصلية على أنها إنكار فرضية «المشتركية» (commonality)، حيث تشير المشتركية ضمنا إلى أن (كذا) مشترك بين الحالات الجيدة والسيئة.

من المهم فيما يلي أن نؤكد أننا نبحث عن تعريف دقيق نسبيا للفصلية. على سبيل المثال، يُطلق على كثير من فلاسفة الإدراك الذين يؤمنون، مثلي، بوجهات نظر متعلقة بالواقعية المباشرة، بالخطأ، اسم الفصليين. من المؤكد أن باري ستراود Stroud ليس فصليا، على رغم أنني سمعته يوصف بذلك. هناك فئة محدودة من الناس الذين هم فصليون بكل تأكيد، وأشهر اثنين منهما بالنسبة إليّ هما زميلايّ جون كامبل **Campbell** ومايكل مارتن **Martin**.

فيما يلي، سنكتشف أن هناك العديد من الجوانب غير العادية للفصلية. ولكن ربما كان الجانب الأكثر إذهالا هو: من الواضح في الأدبيات أن المؤلفين يعتقدون أن المشتركية هي فرضية. يعتقد بعض الناس أن التجربة في الحالة الجيدة والتجربة في الحالة السيئة قد تكون هي نفسها، أما البعض الآخر فينكر هذا. وبعد ذلك، هناك مناقشات لا نهاية لها حول ما إذا كان المرء دقيقا أم لا في استقراء تجاربه الخاصة، سواء أثبت عدم قابلية التمييز (indiscriminability) وجود التماثل، وما إذا كان عدم تعدي انطباعات (non-transitivity) عدم قابلية التمييز يدل على خطأ فرضية المشتركية (يتضح عدم التعدي في النوع التالي من التجارب: لا يستطيع الفاعل أن يميز بين «أ» و«ب» ولا يمكنه التمييز بين «ب» و«ج»، لكنه يستطيع التمييز بين «أ» و«ج»). أعتقد أن جميع هذه المناقشات خطأ. في الفلسفة (على عكس علم الأعصاب)، فإن فكرة احتمال وجود هلوسات لها الفينومينولوجيا نفسها والمضمون القصدي نفسه للتجربة الحقيقية ليست فرضية، بل شرط. لقد

قررنا، على سبيل التجربة الفكرية، ألا نشترط وجود هلوسة وتجارب حقيقية لا يمكن التمييز بينها فقط، بل إنه لا يمكن التمييز بينها بسبب امتلاكها السمات الفينومينولوجية نفسها بالضبط. وسوف نقصر مناقشتنا على الحالات التي تحدد فيها الفينومينولوجيا المضمون القصدي. إذا كانت الفينومينولوجيا هي أن يبدو لك أنك ترى شيئا أحمر، فإن المضمون القصدي هو أن الفاعل يرى شيئا أحمر. إن جميع المناقشات بشأن لاتعدّي عدم قابلية التمييز واحتمال أن تكون مخطئا بشأن بياناتك الاستقرائية الخاصة هي ببساطة خارج الموضوع. عندما افترض ديكارت احتمال وجود عفريت شرير (evil demon)، لم يجرِ كثيرا من الدراسات التجريبية عن العفاريت الشريرة، ووجد أنهم يمتلكون القدرة على إنتاج هلوسات تشبه التجارب الحقيقية تماما. لقد افترض ذلك كتجربة فكرية. من أجل دحض ذلك، فلا بد للمرء من إثبات أنه قد يكون مخطئا بشأن تجاربه الخاصة (أي أن المرء لا يمتلك سوى قدرة محدودة على التمييز، وأن عدم قابلية التمييز لامتعدّية، إلخ)، لكن من المستحيل إلى حد ما من الناحية المفاهيمية والمنطقية أن تكون التجربة الحقيقية هي الهلوسة المقابلة لها نفسها. يكون الوضع منطقيا على النحو التالي: افترض لي أنه من المحتمل على الأقل أن توجد تجربتان إدراكيتان شخصانيتان، إحداهما هلوسية والأخرى حقيقية، ولكل منهما بعض الفينومينولوجيا (لا يلزم أن تكون فينومينولوجيا مشتركة).

إذا افترضت ذلك كمجرد احتمال، فمن الممكن، للأغراض الفلسفية، أن تشترط أن نأخذ بعين الاعتبار وجود حالات تكون فيها الفينومينولوجيا والمضمون القصدي متماثلين تماما في الحالتين. أما جميع السمات التجريبية الأخرى التي يقرأها المرء في الأدبيات عن عدم قدرتنا على تمييز ما هو في الواقع مدركات مختلفة، ولاتعدّي عدم قابلية التمييز... إلخ، فهي ببساطة غير ذات صلة بالموضوع. نحن نشترط وجود مشتركية.

يشبه الوضع الحالة الشهيرة للمدرس الذي يقول: «لنفترض أن (س) هو عدد الخراف»، والذي يرد عليه طفل ينظر إلى الأمور فلسفيا: «ولكن، أيها المعلم، لنفترض أن (س) ليس عدد الخراف». هناك مناقشات حتى حول ما إذا كان عبء إثبات الفصلية أو المشتركية يقع على الفصليين أم على منظري المشتركية. هل يجب

على المعلم أن يثبت أن (س) هو عدد الخراف؟ من أجل دحض فرضية المشتركية، سيكون عليك إظهار أنه من المستحيل منطقيا أن تكون هناك فينومينولوجيا مشتركة. لا يكفي القول إن قد يكون مخطئا في أي قضية معينة أو إن الأحكام المتعلقة بعدم قابلية التمييز لامتعدية. ليست المشتركية فرضية، بل هي شرط.

كما هي الحال مع جميع أمثال هذه الشروط، هناك أسباب لوضع الشروط. في حالة الخراف، نحن نفترض أنه يمكن عدّ الخراف باستخدام الأعداد الطبيعية، وأن «الجذر التربيعي لناقص سبعة»، على سبيل المثال، ليس هو الإجابة المحتملة لسؤال: «كم عدد الخراف؟» في حالة الهلوسات، من المحتمل على الأقل أن توجد هلوسة لها بعض الفينومينولوجية. إذا كانت لها أي فينومينولوجية على الإطلاق، فعلى سبيل التجربة الفكرية دعونا نتدبر الحالات التي تكون فيها تجربتان مختلفتان رمزيا - في الحقيقة - متماثلتين في النوع. إذا ضمنت لي أنه يحتمل أن توجد تجارب متماثلة فينومينولوجيا، وإذا لم تكن الفينومينولوجيا، لبعض السمات على الأقل، أي السمات الأساسية، كافية لتحديد المضمون القصدي، فإن الفينومينولوجيا المشتركة تنطوي على مضمون قصدي مشترك.

وإذا لم تكن، مثلي، قد تعرضت لأي هلوسة على الإطلاق، فقد يكون من المفيد أن نفكر أيضا في الأحلام حيث من الواضح أن المكونات الشخصانية الواعية للحلم توجد بشكل مستقل عن أي موضوعات خارجية مُدركة.

حسنا، إذا كان بوسعنا التعامل مع المشتركية باعتبارها شرطا، لماذا لم يتمكن الفصليون من اشتراط الفصلية بالقوة نفسها؟ أي لماذا لم يتمكنوا من اشتراط معنى «للتجربة الإدراكية» يفصل فيه المكون التجريبي الإدراكي وفقا لما إذا كان يوجد في الواقع موضوع للإدراك أم لا؟ في مثل هذه الحالة، يمكنك ببساطة اشتراط أن تكون التجربة الإدراكية مختلفة في الحالات الجيدة عن تلك السيئة. أعتقد أنك إذا دققت في الأدبيات، سترى أن هذا هو في الواقع ما يجري بالضبط. تدبّر المقطع التالي من كتابات مايكل مارتن Martin بشأن وجود إدراك حقيقي. فهو يقول: «لا يمكن لتجربة مثل هذه، ولا يمكن لتجربة من النوع نفسه في الأساس، أن تحدث لو لم يوجد موضوع مناسب للوعي به»[6]. كيف عساه أن يعلم؟ يمثل هذا ادعاء صاعقا، وهو الذي رُفض بوضوح بواسطة البحوث العلمية العصبية على

الهلوسة[7]. ظاهريا، فإن المشترك بين الهلوسة وعدم قابلية تمييز الحالة الجيدة المتماثلة هو أنهما يتشاركان فينومينولوجيا متطابقة، وبالتالي مضمونا قصديا متطابقا، على الأقل بالنسبة إلى نطاق معين من السمات. يشترط مارتن أنها لا يمكن أن تكون «من النوع نفسه في الأساس». ما الذي يفترض أن تضيفه «في الأساس»؟ لم يجرِ مارتن وغيره من الفصليين المعنيين دراسة متأنية للسيكولوجيا والبيولوجيا العصبية للتجربة الإدراكية، وهي التي كشفت أنهما مختلفتان جذريا في نوعي الحالات. لقد قرروا، لأسباب فلسفية، التعامل معهما باعتبار أنهما مختلفتان جذريا. ولهذا السبب يوجد كثير من الغموض بشأن ما يقال بالتحديد إنه غير مشترك بين الحالات الجيدة والسيئة.

تتمثل الاستراتيجية الفعلية في اشتراط أن تفصل التجارب الإدراكية وفقا لما إذا كانت حقيقية أم لا. يبدأ الفصليون بالتمييز البديهي بين المدركات الحقيقية وغير الحقيقية. كل شيء على ما يرام حتى الآن. ولكن، بعد اتخاذ القرار بفصل التجارب الإدراكية، فهم مجبرون على القول بوجود بعض الاختلاف في التجربة نفسها بين الحالتين الجيدة والسيئة، وهو اختلاف يتجاوز حقيقة كون إحداهما حقيقية والأخرى غير حقيقية. هناك فرق واضح بين الحالتين الجيدة والسيئة؛ فإحداهما جيدة والأخرى سيئة. لكن الفصليين يرغبون في تأكيد أنه يجب أن يوجد شيء أبعد من ذلك. يجب أن يكون هناك شيء أكثر من مجرد حقيقة أنني أرى الموضوع في إحدى الحالتين، وفي الأخرى أعايش هلوسة مماثلة في النوع للموضوع.

من المهم أن نفهم هذه النقطة بالتحديد. لقد قررت، جنبا إلى جنب مع ديكارت ومعظم الفلاسفة الآخرين، أن أتدبر حالات التجربة الحقيقية وحالات الهلوسة المقابلة المماثلة لها بالضبط. قرر الفصليون، مرة أخرى عن طريق الاشتراط، فصل التجارب الإدراكية من حيث كونها حقيقية أو لا. يجب أن يتفق كلا الطرفين على أن الحالات الشخصانية النوعية الواعية توجد بالفعل. فمن دون الشخصانية الواعية، ليست هناك إمكانية لمناقشة المشكلات[8]. تفصل النظرية التي أطرحها، أي القصدية التمثيلية الواعية، هذه التجارب وفقا لفينومينولوجيتها، وبالتالي في الحالات الأساسية، وفقا لمحتواها القصدي. ومرة أخرى، يفصل الفصليون التجارب الإدراكية الواعية وفقا لما إن كانت حقيقية أو لا.

وعلى أي حال، فاشتراط الفصليين يُظهر التزاما أكبر بكثير من اشتراط فرضية المشتركية. لا يتطلب اشتراط المشتركية سوى أن يمكن وجود تجربتين إدراكيتين، واحدة جيدة وواحدة سيئة، لكل منهما الفينومينولوجيا نفسها والمضمون القصدي نفسه بالضبط. أما اشتراط الفصليين فيتطلب أنه بالإضافة إلى حقيقة كون واحدة جيدة والأخرى سيئة، فلا بد من أن توجد بعض الاختلافات الإضافية في كل حالة. ولكن من وجهة نظرهم، من المستحيل أن توجد حالتان، واحدة جيدة وواحدة سيئة، واللتان لهما الفينومينولوجيا والمضمون القصدي نفسهما بالضبط.

بعد تحقيق هذا الشرط، يصير الفصلي ملتزما بتزويدنا بوصف دقيق للمكونات الواعية للتجربة الحقيقية والتجربة الهلوسية، وهو الذي سيُظهر أنهما يجب أن يختلفا في كل حالة. لم أرَ أحدا من الفصليين يبذل محاولة جادة للقيام بذلك، لذلك دعونا ننتقل إلى السؤال العميق التالي. لماذا يود أي شخص وضع هذا الاشتراط؟ يعطينا مارتن إجابة واضحة. فهو يعتقد أنك إذا لم تضع هذا الاشتراط فستكون مُجبرا على نفي الواقعية الساذجة أو المباشرة. كما كتب مارتن: «إن السبب الرئيس لتأييد الفصلية هو منع رفض وجهة النظر الإدراكية التي سأسميها الواقعية الساذجة. يعتقد مؤيد الواقعية الساذجة أن بعض أحداثنا الحسية على الأقل هي تصويرات لواقع مستقل عن التجربة»[9]. إذا وافقت على افتراض المشتركية، فإن «العامل المشترك الأعلى» سيكون موضوع الإدراك. إنني أعتقد في الواقع أن هذه هي الحجة الجادة الوحيدة التي رأيتها لتأييد الفصلية[10] كما عرفتها، وفي وسع القارئ الآن التعرف عليها باعتبارها الحجة السيئة. وعلى أي حال، فسأتحدث عنها بمزيد من التفصيل في وقت لاحق. الدافع العميق للمذهب الفصلي هو الاقتناع بأن هناك ثمنا فلسفيا باهظا ينبغي أن يُدفع لفرضية المشتركية، ويرى المرء ذلك في كتابات مؤلف تلو الآخر. سأجادل في بقية هذا الفصل بأنه لن يكون هناك سعر ينبغي دفعه على الإطلاق لفرضية المشتركية بمجرد أن تمتلك تفسيرا كافيا للقصدية التصويرية للتجربة الإدراكية. ومن المفارقات أن الصياغة ذاتها التي يستخدمها مارتن في التعبير عن وجهة نظره هي الصياغة التي أستخدمها لتوصيف وجهة نظري، والتي تمثّل رفضا لفصليته؛ فهو يقول: «إن بعض أحداثنا الحسية على الأقل هي تصويرات لواقع مستقل عن التجربة» (الخط المائل من قبلي)، ويعبر هذا عن وجهة نظري بالضبط.

ثانيا: الحجج المؤيدة للفصلية والرد عليها

تمثل الحجة الأكثر شيوعا شكلا مختلفا من الحجة السيئة، والذي يقول بأنه يترتب على فرضية المشتركية أن تكون الواقعية الساذجة خطأ. لكن الواقعية الساذجة صحيحة، وبالتالي فإن المشتركية خطأ. لنفترض أن هناك سمة مشتركة بين الحالات الجيدة والحالات السيئة، وهي «عامل مشترك أعلى» (a highest common Factor) لو استعرنا عبارة ماكدويل. وإذا كان الأمر كذلك، فإن العامل المشترك الأعلى سيكون موضوع الإدراك، وهو الكيان الشخصاني أنطولوجيا الذي يُدرك. ومع ذلك، فلو كان ذلك صحيحا، فستكون الواقعية الساذجة خطأ. نحن نعلم بشكل مستقل أن الواقعية الساذجة صحيحة، وبالتالي فإن نظرية العامل المشترك الأعلى يجب أن تكون خطأ بالتضاد. توضح الحجة السيئة في شكلها التقليدي أن العامل المشترك الأعلى هو الموضوع المُدرك، أي البيان الحسي. لكن هذه الحجة تنفي الفرضية الأولى القائلة بوجود عامل مشترك أعلى، وبالتالي فهي تُبقي على الواقعية الساذجة بقبول صحة الحجة، وتشكّك في الوقت نفسه في صحتها على أساس كون الفرضية الأولى خطأ. وبالتالي فإن كلا من منظري البيانات الحسية والفصليين يرتكبون الخطأ نفسه، على رغم اعتقادهم بأنهم يجادل بعضهم بعضا. الخطأ هو أن نفترض أن فرضية المشتركية تعني أن العنصر المشترك يُدرك في كل من الحالتين الحقيقية والهلوسية.

لقد دافعت طوال هذا الكتاب عن أحد أشكال الواقعية المباشرة، وهو الذي لا يتوافق مع فرضية المشتركية فقط، لكنه في الواقع نتيجة مباشرة لتفسير القصدية التصويرية للإدراك، والذي عرضته في الفصل الثاني. وهذه هي النقطة التي يصل فيها الخلاف بيني وبين الفصليين إلى أقصى مداه. إنني أعتقد أن المشتركية لا تدحض الواقعية المباشرة، وأن الحجة السيئة هي أن نفترض أنها تفعل ذلك. قلت إن الفصليين مخطئون في اعتقاد أنه يتعين عليك دفع أي ثمن على الإطلاق لقبول فرضية المشتركية. سأسرد الأشياء التي يعتقدون أنها ثمن قبول المشتركية، ثم سأثبت في كل حالة من الحالات أنه لا يتعين عليك دفع هذا الثمن. لنفترض أن شخصا قَبِل اثنين من الادعاءات الرئيسة لهذا الكتاب، أولا: أن الحجة السيئة سيئة حقا، وثانيا: أن الإدراك الحقيقي لديه قصدية تصويرية، وبالتالي ينطوي على

واقعية مباشرة. وبالنسبة إلى أي شخص يتقبل هذين الادعاءين، لا يوجد أي دافع على الإطلاق لقبول الفصلية. فلن تصبح خاطئة بقدر كونها غير ضرورية فقط.

الاعتراض الأول: المشتركية تعني إنكار الواقعية الساذجة

كما قلت، فإن الحجة الأكثر شيوعا للفصلية هي أنها تمثل السبيل الوحيد للحفاظ على الواقعية الساذجة، وبصيغتها الحالية، فهذه هي الحجة السيئة. لكن المشكلات هنا كبيرة لدرجة أنني أود الخوض فيها بمزيد من التفصيل. لقد جادلت في جميع أجزاء الكتاب بأنه يمكن الحصول على المشتركية والواقعية الساذجة بمجرد التعرف على مغالطة الحجة السيئة. تكتفي الواقعية المباشرة بالقول بأنك تدرك الموضوعات بصورة مباشرة، وليس عن طريق إدراك شيء آخر أولا. فالتجربة البصرية هي المضمون لكنها ليست موضوع الإدراك. يعتقد الفصليون الذين أعرفهم أنهم يمتلكون شعورا بالواقعية الساذجة أقوى من مجرد النسخة التي اعتمدتها من الواقعية المباشرة.

من أقوالهم المفضلة أنه في الحالة الحقيقية، يكون الموضوع فعلا جزءا من التجربة الإدراكية، ولكن في الحالة الهلوسية لا يوجد موضوع كجزء من التجربة الإدراكية؛ ولذلك فإن التجارب الإدراكية تكون مختلفة «جوهريا» في الحالتين. حتى الآن، لم أجب عن هذا المفهوم للواقعية الساذجة.

الرد على الاعتراض الأول

دعونا ننظر في الادعاء بأن الموضوع هو فعلا جزء من التجربة الإدراكية. هناك طريقة لتفسير هذا الادعاء بحيث يكون صحيحا على نحو مسلٍ، وطريقة أخرى لتفسيره، وهي التي يكون فيها خاطئا بشكل مسل. إذا نظرت إلى شروط الحقيقة لجملة «الموضوع (س) يرى الموضوع (ص)»، سيتضح أن وقوع (ص) توسعي (extensional)؛ أي أن حقيقة البيان تفترض ضمنا وجود (ص). وبهذا المعنى، يُعد الموضوع جزءا من مجموعة كلية من شروط حقيقة البيان، ومن ثم فإن الادعاء صحيح على نحو تافه؛ لكن هناك معنى آخر يكون فيه خطأ على نحو تافه، لأن الموضوع المادي المرئي لا يمكن أن يكون فعلا قطعة من التجربة الإدراكية الشخصانية الجارية في الرأس.

لكن هناك أيضا معنى أعمق يكون فيه الموضوع جزءا جوهريا، وهو الذي يرجع تحديدا إلى أن شكل التجربة هو ذلك المتعلق بالقصدية التصويرية. لن

تُشبَع الشروط ما لم تصل القصدية إلى الموضوع وما لم يسبب الموضوع التجربة المتعلقة بها. تذكّر أن الإدراك ليس مجرد تمثيل، بل هو تصوير مباشر. لذلك نقول مرة أخرى إن الإدراك المباشر ليس حجة مؤيدة للفصلية؛ بل هو نتيجة طبيعية للقصدية التصويرية للإدراك.

هناك عنصر شخصاني في أي إدراك واعٍ. في حالة الرؤية، توجد التجربة الشخصانية في رأس المُدرِك، لكن الموضوع لا يوجد في رأسه. ولكن في تجربتي يعتقد الفصليون أن لديهم فهما أقوى لمفهوم الواقعية الساذجة، حيث يكون الموضوع فعليا جزءا من التجربة.

هذا الادعاء ليس حقيقيا على نحو تافه ولا خاطئا على نحو تافه. ماذا يقصدون بالضبط؟ تمثل كل هذه أحداثا وموضوعات فعلية تقع في الزمكان في العالم الحقيقي. يوجد ثمة موضوع. هناك تجربة شخصانية تدور في رأسي. وتنتج التجربة الشخصانية عن تأثير الضوء المنعكس من الموضوع إلى خلاياي المستقبلة للضوء. لقد رسمت صورة في الفصل الأول تبين كيفية ارتباط هذه الموضوعات بعضها ببعض. أعتقد أنني صوّرت العلاقات بشكل واضح في ذلك الفصل، لكن ينبغي على أي شخص يتشكك في صورتي أن يرسم لي صورة أخرى. ليس من السهل أن نرى كيف يمكن للفصليين رسم صورة متكاملة عن الوضع الإدراكي؛ لأن القيود المفروضة على الصورة هي:

(أ) يُسبب الضوء المنعكس عن الموضوع سلسلة من الإشارات العصبونية بداية من الخلايا المستقبلة للضوء في الشبكية.

(ب) يُحدث هذا التسلسل في نهاية المطاف تجربة بصرية واعية.

(ج) مثل بقية الحالات الواعية، تتسم هذه التجارب البصرية الواعية بكونها نوعية، وشخصانية أنطولوجيا، وتمثل جزءا من مجال واعٍ موحد. فهي لا تأتي منعزلة مطلقا، بل هي جزء من مجمل وعيي في أي وقت.

(د) إنها توجد جميعها في الرأس؛ أي أن تأثير الفوتونات يؤدي في نهاية المطاف إلى تجارب بصرية شخصانية نوعية، ومثل كل الظواهر البيولوجية الأخرى، كالتمثيل الضوئي والهضم، فهي تتم بالكامل في الجهاز البيولوجي.

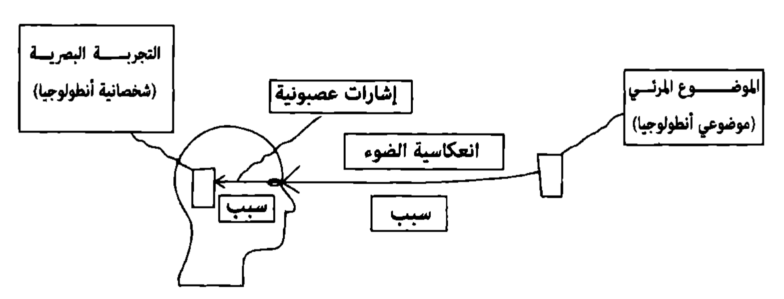
وهي توجد في الأجهزة الخلوية - العصبونات في هذه الحالة - وليست هناك طريقة يمكنها بها، إذا جاز التعبير، أن تتسرب خارج الدماغ وتسبح في أنحاء

المنطقة المجاورة. سأعود إلى هذه النقطة لاحقا. يمثل هذا، في اعتقادي، اعتراضي الحاسم على الفصلية. لم يُخلَع أي معنى على الادعاء القائل إن الموضوع هو جزء من الإدراك؛ لأنه لم يُخلع أي معنى على الادعاء أن التجربة الإدراكية الشخصانية الواعية النوعية التي توجد بالكامل في الرأس يمكن أن تحتوي على الموضوع المادي الذي يُرى.

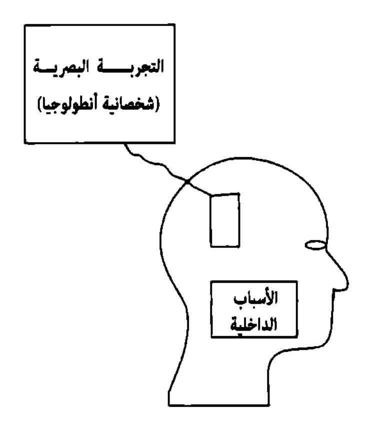
وبذلك نكون قد وجدنا طريقة ثالثة لتفسير الادعاء: بالإضافة إلى كونه إما صحيحا على نحو تافه وإما خاطئا على نحو تافه، هناك وسيلة لفهم الادعاء، وهي التي لا يُعطى فيها أي معنى واضح له بطريقة تمكننا من عمل تمثيل بياني للعلاقات بين مختلف الموضوعات المكتنفة. إذا ظننت أن المكتب هو فعلا جزء من تجربتي الإدراكية للمكتب، بالمعنى نفسه الذي تكون فيه تجربتي المتعلقة باللون هي فعلا جزءا من تجربتي الإدراكية، فارسم لي صورة تظهر كلا من الأنطولوجيتين الشخصانية والموضوعية والعلاقات السببية بينهما.

مواصلة الرد على الاعتراض الأول: عناصر الوضع الإدراكي

هذه القضايا هي من الأهمية بحيث يستحق الأمر أن نراجع الرسوم التخطيطية مرة أخرى. تذكّر أن فلسفة الإدراك البصري تبدأ عندما تنعكس الفوتونات عن الموضوع المنظور ويرتطم الفوتون بالشبكية ويستهل سلسلة من الأحداث. إن القصة هنا سببية وقصدية على حد سواء، لكن لغرض التبسيط وتجنب المجادلات التي لا لزوم لها، سأتجاهل قصدية الإدراك لبرهة. فيما يلي الشكلان (6-1 و6-2) ما تبدو عليه الصورة:



الشكل (6-1): يصوّر التسلسل السببي الذي يسبب بموجبه الإدراك البصري تجربة بصرية واعية في الدماغ.



الشكل (2-6): يصور هلوسة تحدث فيها تجربة بصرية من نوع مماثل من دون إدراك الموضوع.

في الحالتين، اشتراطا، تكون فينومينولوجية التجربة الهلوسية وفينومينولوجية التجربة الحقيقية متطابقتين.

الآن، ماذا سيقول الفصلي بالضبط عن هذه الصور؟ تذكّر أننا نتحدث عن أحداث حقيقية (بيولوجية)، وبالتالي مادية، في العالم. يعني هذا أن التجربة الإدراكية الداخلية الحساسة، والنوعية، والشخصانية هي مجرد بيان مادي عن البيولوجيا. إن وجودها ليس شيئا يستحق أن نتجادل بشأنه، على رغم أنني بالطبع على استعداد للمجادلة لأجله. ينبغي على أي شخص لديه نظرية عن الإدراك أن يكون قادرا على رسم هذه الصور؛ لأن هناك علاقات مكانية وسببية بين الموضوعات المختلفة، وهي التي ينبغي أن تكون ممكنة الوصف. تذكّر أيضا أن التجربة البصرية لا تُرى هي نفسها لأنها في الحالة الحقيقية تمثل رؤية الموضوع المنظور تحديدا، أما في الحالة الهلوسية فهي تجربة إدراكية واعية ليس لها أي موضوع.

سأذكر هنا تفسيرين لأنني لم أحصل على فرصة لمناقشتهما مع مؤلفيهما، ومن ثم أشعر بمزيد من الثقة بتمثيلي هذا.

أعرفهما على نحو أفضل مما أعرف التفسيرات الأخرى للفصلية. الأول هو النظرية العلائقية (relational theory) المرتبطة بجون كامبل. وفقا للنظرية العلائقية، هناك ثلاثة عناصر - ثلاثة فقط - في الموقف الإدراكي:

المُدرِك، والموضوع، ووجهة النظر. لا يوجد شيء في تفسيره مما يعترف بوجود تجربة إدراكية شخصانية نوعية واعية تدور في رأس المُدرِك. وهو ملتزم بإنكار وجهة النظر التي تُبقي هذا الموضوع قائما في المقام الأول. ومن هنا فلا يمكن طرح السؤال الأساسي: ما هي بالضبط العلاقات بين التجربة الواعية الشخصانية أنطولوجيا والموضوعات الموضوعية أنطولوجيا التي تُرى؟ علاوة على ذلك، لا توجد إجابة في هذا المنظور عن السؤال التالي: ما التأثير المحدّد الذي تسببه الفوتونات في الخلايا المستقبلة للضوء؟ ليست هذه فلسفة خاطئة فقط، بل هي بيولوجيا عصبية خاطئة؛ لأنه من دون إبداء أي سبب، فهي تنفي التفسيرات البيولوجية العصبية القياسية لكيفية حدوث الإدراك البصري (للاطلاع على تفسير قياسي، انظر كتاب كريستوف كوخ «السعي للوعي: مقاربة بيولوجية عصبية»)[11] لست أدري كيف أرسم صورة للهلوسات وفقا لهذا التفسير. يبدو لي أن هناك أربعة اعتراضات حاسمة على التفسير «العلائقي»:

1 - إنه لا يفسر حالات الهلوسة.

2 - إنه لا يستطيع تقديم تفسير سببي لما سيحدث بعد أن ترتطم الفوتونات بالخلايا المستقبلة للضوء.

3 - إنه ينفي ضمنيا وجود التجارب الإدراكية الواعية؛ أي أنه ينكر وجود حالات إدراكية شخصانية نوعية.

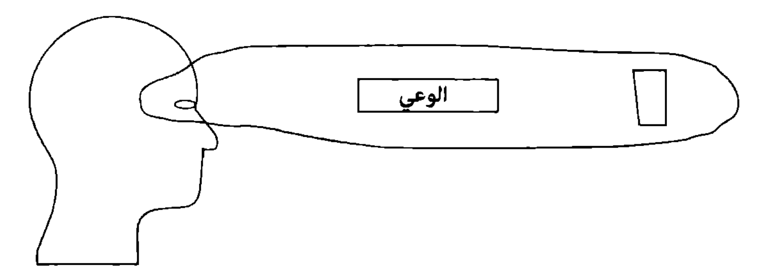
4 - إنه لا يستطيع تمييز المضمون نفسه بطرائق مختلفة، وبالتالي فإن كلا من رؤية نعومة الطاولة والشعور بنعومة الطاولة يربط المُدرِك بنعومة الطاولة؛ لكن الطبيعة الشخصانية للرؤية تختلف تماما عن الطبيعة الشخصانية للشعور.

لست أرى كيف يمكن للنظرية العلائقية التصريح بهذه الحقائق. سأعود إلى هذه النقطة لاحقا.

هناك كثير من الاعتراضات الأخرى بالإضافة إلى تلك الأربعة، لكن كل منها يبدو حاسما، ومن ثم فقد تكون كافية.

سأطرح مزيدا من الاعتراضات على تفسير كامبل في جزء لاحق من هذا الفصل عندما أتحدث عن الجانب الواعي من الإدراك الواعي.

ثمة وجهة نظر ثانية، وهي التي قد تتعلق بكل من مايكل مارتن وألفا نوي Noë،



الشكل (3-6): يصور كيف يفكر بعض الفصليين في التجربة الإدراكية الواعية على أنها تشمل الموضوع المُدرك كجزء منها. إنني أزعم أن هذا لا معنى له.

والقائلة بأنه بطريقة أو بأخرى في الحالة الحقيقية، يخرج الوعي من الرأس ويغلف الموضوع نفسه. بصراحة، لا أعتقد أنه يمكن جعل مثل هذا الرأي متماسكا، ولكن دعونا نحاول ذلك. الوعي الذي نتحدث عنه هو ظاهرة بيولوجية؛ أي أنه نوعي، أو شخصاني أنطولوجيا، وهو الذي يوجد دائما كجزء من مجال واعٍ كلي. ومثل كل الظواهر البيولوجية، فهو يتحقق في واقع الحياة في الأنظمة الخلوية. فكّر في عملية التمثيل الضوئي، والهضم، أو الإرضاع بوصفها ظواهر بيولوجية مشابهة. لا يمكن لأي من هذه العمليات أن تطفو في الفضاء فقط. لا بد من أن تتحقق جميع البيولوجيا في نظم بيولوجية مادية. ولكن لنفترض أننا صنعنا وعيا بصريا اصطناعيا خارج النظم البيولوجية. من المؤكد أن هذا شيء ممكن منطقيا، وقد يكون حتى ممكنا تقنيا في يوم ما. حسنا. على رغم ذلك، فلايزال الوعي بحاجة إلى أن يتحقق في شيء ما. تمثل هذه سمة عامة لجميع الخصائص الرفيعة المستوى في العالم الحقيقي - صلابة الطاولة، وسيولة الماء، ومرونة قضيب الفولاذ. تتحقق جميع الظواهر الفيزيائية العالية المستوى في ركائز (substrates) مادية.

ما الركيزة المادية بالضبط عندما يتسرب الوعي خارج الدماغ؟ أشعر بالحرج لطرح هذه الأسئلة لأن طرح السؤال يكشف بالفعل لامعقولية النظرية قيد البحث والدراسة (سأفترض أن وجهة النظر الديكارتية، القائلة بأن الوعي الشخصاني النوعي ليس سمة مادية للعالم البيولوجي الحقيقي، مستحيلة. لقد قضينا أكثر من ثلاثة قرون من الفشل في استخلاص أي معنى من وجهة النظر هذه). لكن النتيجة النهائية لهذا النقاش، كما قد يقول طلابي، هي أن المفهوم الفصلي للإدراك ليس خاطئا بقدر

كونه غير متماسك لأنه لا يطرح أي تفسير متماسك للعلاقات المكانية والسببية بين الموضوع المُدرَك، والتجربة الواعية المتعلقة به، وعناصر أخرى للبيئة مثل دماغ المُدرِك. من شروط كفاية نظرية أي شخص عن الإدراك أن تتمكن من تصوير هذه العلاقات وإظهار كيفية ارتباط الحالات الحقيقية والهلوسية بعضها ببعض.

الاعتراض الثاني: حجة فصلية للمبدأ الفصلي

لدى مايكل مارتن حجة يعتقد أنها غير خاضعة للاعتراضات التي طرحتُها على الحجة السيئة. أعتقد أنها كذلك، لكن الأمر يستحق شرحها بالتفصيل. إنه يتحدث عن الفكرة التي أتقبلها أنا وهو، والتي يسميها الطبيعانية التجريبية (Experiential Naturalism)، وهي تقريبا الفكرة نفسها القائلة بأن تجاربنا هي جزء من العالم الطبيعي وتخضع للنظام السببي. وهو يعتقد أن الطبيعانية التجريبية، جنبا إلى جنب مع فرضية المشتركية - أي ما يسميه «الافتراض من النوع الشائع» - يفرض رفض الواقعية الساذجة. فيما يلي بيان كيف تسير الحجة:

تفرض الطبيعانية التجريبية، إذن، بعض القيود على ما يمكن أن يكون صحيحا بخصوص التجارب الهلوسية. لا يمكن لهذه التجارب أن تنطوي إلا على موضوعات مرتكزة على التجربة، وإلا فلن تكون لها علاقات بالموضوعات على الإطلاق.

وفقا للافتراض من النوع الشائع، مهما كان صحيحا بخصوص هذا النوع من التجربة التي يعايشها المرء في حالة الهلوسة، فلا بد من أن ينطبق الشيء نفسه على نوع التجربة التي يعايشها المرء في أثناء الإدراك. وبالتالي فإما أن تكون تجربة المرء في أثناء الإدراك الحقيقي متعلقة بموضوع معتمد على العقل، وإما أن التجربة لا تنطوي في جوهرها على علاقة بأي موضوع على الإطلاق[12].

الرد على الاعتراض الثاني

الجملة الحاسمة هنا هي «وفقا للافتراض من النوع الشائع، مهما كان صحيحا بخصوص هذا النوع من التجربة التي يعايشها المرء في حالة الهلوسة، فلا بد من أن ينطبق الشيء نفسه على نوع التجربة التي يعايشها المرء في أثناء الإدراك». تتسم هذه الجملة بالغموض. فقد تعني أن ما هو صحيح بخصوص الطابع النوعي الشخصاني أنطولوجيا للحالة الجيدة يجب أن ينطبق على الحالة السيئة كذلك. يمثل هذا في الواقع شرطا، والذي جرت تلبيته بواسطة افتراض المشتركية كما

سبق أن شرحت. لكنها قد تعني أيضا أن أي علاقة بالموضوعات يجب أن تكون متماثلة في الحالتين، مما ينتج عنه على الفور أمر منافٍ للمنطق لأن الحالة السيئة لا تمثل علاقة بموضوع على الإطلاق، وهذا هو المقصود بوصفها بالهلوسة. هناك شيء واحد يتضح اشتراطا أنه ليس صحيحا في التجربتين: أن إحداهما حقيقية، أما الأخرى فليست كذلك. تنطوي واحدة على إدراك موضوع مستقل عن العقل، ولا تنطوي الأخرى على مثل هذا الإدراك. لا يتطلب الافتراض من النوع الشائع سوى أن يكون الطابع النوعي الداخلي الفعلي للتجربة متماثلا في الحالتين، وهو كذلك بالفعل. لكن هذا لا يتعارض مع حقيقة أن إحداهما حقيقية، أما الأخرى فليست كذلك. لا أود أن أكون متسرعا للغاية، لذلك دعونا نراجعها مرة أخرى.

دعونا ننظر في العاملين المنفصلين (disjuncts) لدى مارتن. أعتقد أنه من الواضح أنه في حالة الهلوسة لا يوجد موضوع.

فهذا جزء من تعريف الهلوسة، ومن قبيل الحجة السيئة أن نفترض أنه يجب أن يكون هناك بيان حسي كموضوع.

تمثل التجربة الحقيقية علاقة بالموضوع المنظور. لكن التجربة الهلوسية ليس لها موضوع. ماذا يفترض أن تكون عليه المشكلة؟ أكرر أنني سأعرض الادعاء الحاسم. يتطلب الافتراض من النوع الشائع منا أن نفترض أنه «مهما كان صحيحا بخصوص هذا النوع من التجربة التي يعايشها المرء في حالة الهلوسة، فلابد أن ينطبق الشيء نفسه على نوع التجربة التي يعايشها المرء أثناء الإدراك. وبالتالي فإما أن تكون تجربة المرء أثناء الإدراك الحقيقي متعلقة بموضوع معتمد على العقل، أو أن التجربة لا تنطوي في جوهرها على علاقة بأي موضوع على الإطلاق». أعتقد أن هذا الادعاء يُظهر على وجه التحديد فشل التفريق بين المضمون والموضوع الذي يكمن وراء الحجة السيئة. إنني أتفق مع مارتن في أن هذا ليس مجرد تكرار للحجة السيئة، بل هو تكرار للمبدأ الأساسي الذي يؤدي إلى الحجة السيئة، أي أن نفس المضمون يعني نفس الموضوع. سيمثل ذلك الحجة السيئة. اسمحوا لي أن أبرز هذه النقطة: لا يترتب على الطبيعانية التجريبية أن تعني المشتركية بين الحالات الجيدة والحالات السيئة أن لكل منهما نفس الموضوع. سيكون هذا استنتاجا خاطئا؛ لأن النتيجة النهائية للتمييز بين الحالات الجيدة والحالات السيئة

هي أن نفرّق تلك التي لديها موضوع من تلك التي لا موضوع لها. لماذا قد يفترض أي شخص أنه ينبغي أن يكون لهما الموضوع نفسه؟ سأكرر هذا مرة أخرى: لا يعني نفس المضمون وجود نفس الموضوع. أنا أنظر إلى المكتب وأرى المكتب، لذا فإن لتجربتي موضوعا هو المكتب. أعايش هلوسة لها نفس المضمون بالضبط ولكنه بلا موضوع. لا يعني اقتران الطبيعانية التجريبية والافتراض من النوع الشائع أن نفس المضمون يقتضي امتلاك نفس الموضوع. على العكس من ذلك، فإن السبب الوحيد الذي يجعلنا نركّز على هذه الحالات هو أنها توضّح النقطة القائلة بأنه في التجربتين الإدراكيتين، يمكن أن يكون لديك نفس المضمون القصدي بالضبط، ولكن في وجود موضوع قصدي في إحدى الحالتين وبدون أي موضوع قصدي في الحالة الأخرى.

الاعتراض الثالث: الحجة المعرفية

في الأدبيات، من الشائع أن نجد تفريقا بين الفصلية الميتافيزيقية والمعرفية. لقد ركزت حتى الآن انتباهي على الفصليين الميتافيزيقيين مثل كامبل ومارتن. لكن هناك حجة معرفية مستقلة مؤيدة للفصلية، وهي حجة للتمييز بين نوعين من التجارب، وهي التي تجاهلتها حتى الآن. لا أعتقد أنها حجة مؤيدة للفصلية كما عرّفتها من قبل، ولكن دعونا نعرض الحجة لنرى ما سنجده.

في الإدراك الحقيقي، نحصل على معرفة مباشرة بالعالم من حولنا. إذا كانت فرضية المشتركية صحيحة، سيكون هناك عنصر إضافي في الموقف الإدراكي، ومن الصعب أن نرى كيف يمكن تقديم تفسير صحيح لنظرية المعرفة. ينص مفهوم الإدراك في فرضية المشتركية على أن الإدراك الحقيقي هو أمر جمعي (additive) ببساطة. فأنت تأخذ الهلوسة وتضيف إليها الموضوع الذي يسبب الهلوسة، ويمنحك المجموع إدراكا حقيقيا. تعد هذه صورة غير منطقية للإدراك، وهي التي تجعل من المستحيل تفسير المعرفة المباشرة التي نحصل عليها من التجربة الإدراكية.

في رد جون ماكدويل على تايلر بورغ[13]، يقول بأنه فيما يتعلق بنوع التجارب التي يتدبرها، «هناك بعض جوانب الواقعية الموضوعية لموضوع ما، والموجود بالنسبة لها إدراكيا. تُعد هذه حالة أكثر تطلبا من كون التجربة حقيقية فحسب». ويستطرد قائلا بأن «امتلاك تجربة قابلة للوصف وفقا لهذه الشروط يعني امتلاك

تفويض غير قابل للإلغاء للاعتقاد بأن الأمور هي في الحقيقة ما تُظهر التجربة أنها عليه».

الرد على الاعتراض الثالث

يبدو وصف ماكدويل شبيها إلى حد كبير بوجهة نظري، باستثناء مجاز «غير قابل للإلغاء» indefeasible. وهو يستخدم نفس مفهوم «الوجود» (presence) الذي أستخدمه. لذلك، على سبيل المثال، أنا أنظر إلى الطاولة التي أعمل عليها الآن، وهي موجودة أمامي مباشرة، بالمعنى الذي أعتقد أنه يرمي إليه، وذلك أقوى من مجرد الحقيقية (veridicality) لأنه قد يكون لديّ تصور حقيقي لشيء باهت للغاية على البُعد. ولكن لا يوجد شيء باهت بشأن وجود الطاولة. كما أتفق عليه أنا وماكدويل، فهي موجودة إدراكيا بالنسبة لي. ومن الناحية الفينومينولوجية، سيكون من الصعوبة بمكان في هذه الحالة بالنسبة لي أن أتشكك في أن الطاولة موجودة هنا بالفعل، ولذلك فإن معظم تفسيره يبدو لي صحيحا. لكن المشكلة تكمن فيما يلي: إن فينومينولوجيا التصوير المباشر في حد ذاتها لا تضمن النجاح. أعتبر أن النقطة التي طرحها بورغ، والتي أتفق معه بشأنها، هي أنك تستطيع معايشة هذه الفينومينولوجيا التصويرية بالضبط ومع ذلك تظل مخطئا. يقارن ماكدويل ذلك بلاعب يقذف برمية حرة، حيث يمتلك الرامي قدرة غير معصومة من الخطأ، لكن هذا لا يعني أن كل حالة ستنتهي بالفشل. على العكس من ذلك، فمن المعروف أن بعضها سيكون ناجحا. لكن المقارنة ضعيفة؛ لأن القياس الفعلي لا يكون مع القذف الناجح لرمية حرة، بل مع محاولة قذف رمية حرة بفينومينولوجيا المحاولة، وأن أي جهد يبذل في المحاولة قد يفشل برغم أن كثير منها لا يفشل. وبالمثل، فإن فينومينولوجيا التجربة الإدراكية، أي المتعلقة بمعايشة تلك التجارب، لا تكفي في حد ذاتها لضمان النجاح برغم أن معظمها ناجح.

أعتقد أن الصورة التي رسمها لوجهة النظر البديلة هي مفهوم خاطئ لفرضية المشتركية. يبدو أنه يعتقد أن وجهة النظر البديلة تتعامل مع التجارب البصرية كما لو كانت مثل الآلام. يمكن للمرء أن يستشعر نفس النوع من الألم، والذي ينتج أحيانا عن موضوع خارجي وأحيانا لا. لكن فرضية المشتركية لا تقتضي

مفهوم الإدراك كما يمكن الوصول إليه عن طريق إضافة عناصر مستقلة على وجه التحديد؛ لأن التجربة البصرية لديها قصدية جوهرية.

التجربة البصرية هي تصوير مباشر للموضوع والظروف المُدركة. وبالتالي فهي ليست شيئا مضافا إليها. إن فرضية المشتركية، كما طرحتها، تؤكد القصدية التصويرية للإدراك. والحالة الحقيقية هي الحالة المحددة التي يكون فيها الموضوع المسبب للتجربة هو الموضوع القصدي للتجربة نفسها. إن شكل السببية هنا هو السببية القصدية. أما تفسير الإدراك المباشر وفقا لنظرية المعرفة - والذي أعتقد أنه صحيح - فيوجد، على سبيل المثال، في كتابات ستراود[14]. وهو نتيجة للقصدية التصويرية التي تحدثت عنها بالتفصيل. ومن المؤكد أنها ليست حجة مؤيدة للفصلية.

الاعتراض الرابع: التجربة الإدراكية باعتبارها حلقة وصل

وفقا لفرضية المشتركية، فإن التجربة الإدراكية هي حلقة وصل (interface) بين المُدرِك والموضوع المُدرَك. لقد طُرح هذا الرأي حتى من قبل بعض الفلاسفة الرافضين للفصلية. وعلى سبيل المثال، فإن تيم كرين Crane، وهو ليس مؤيدا للفصلية، كتب ما يلي:

> بمعنى ما، إذن، فإن منتقدي القصدية محقون في القول بأنه فيما يتعلق بوجهة النظر القصدية، فإن الإدراك «لا يرقى» إلى مستوى العالم، وهي بهذا المعنى تخلق ما يدعوه بوتنام Putnam «حلقة وصل» بين العقل والعالم. إن جوهر الإدراك - أي التجربة الإدراكية نفسها - لا يرقى إلى مستوى العالم. ولكن، وفقا للقصديين، فهذا ليس شيئا ينبغي أن يسبب أي قلق ميتافيزيقي أو معرفي؛ بل هو مجرد نتيجة جانب عام من القصدية كما تُفهم تقليديا[15].

الرد على الاعتراض الرابع

يعد هذا مقطعا صاعقا. أعتقد أنه يعطي تفسيرا خاطئا لقصدية الإدراك، ولذا فإنني لا أرى أي بديل سوى تناوله بالتحليل خطوة بخطوة:

1. يقول لنا كرين إن «منتقدي القصدية محقون في القول بأنه فيما يتعلق بوجهة النظر القصدية، فإن الإدراك لا يرقى إلى مستوى العالم». يتمثل ردي على هذا الاعتراض في أنني لا أعرف تفسير القصدية الذي أخذه في الاعتبار، ولكن وفقا

لنوع القصدية الذي ظللت أدعو إليه منذ عام 1983، فإن الإدراك ليس «لا يرقي» إلى مستوى العالم على وجه التحديد. بموجب تفسيري «للقصدية»، فعندما أمسك بالطاولة فأنا أمسك بالطاولة فعلا. وعندما أرى الطاولة، فأنا أرى الطاولة بالفعل.

2. «إن جوهر الإدراك - أي التجربة الإدراكية نفسها - لا يرقى إلى مستوى العالم». جوهر الإدراك نفسه لا يرقى إلى مستوى العالم. هذا هو بالضبط عكس وجهة النظر التي طرحتها للعلاقة بين الإدراك والواقع. على المرء أن يتساءل، كيف سيكون الإدراك إذا لم يرق إلى مستوى العالم؟ أعتقد أن الإجابة هي أنه سيكون كما هو عليه الآن بالضبط، أي أنه لا يقصر عن بلوغ مستوى العالم.

3. عدم الارتقاء لمستوى العالم هذا هو ما يسميه بوتنام «حلقة الوصل» بين العقل والعالم. ويتوجب على أي شخص يقول بهذا أن يخبرنا بالمعنى المقصود تحديدا لتعبير «حلقة الوصل». هل يفترض أن يوجد ثمة كيان يعترض الطريق بيني وبين الموضوع عندما أراه، والذي هو «حلقة الوصل»؟ لعله ليس من المستغرب أن كرين، وهو ليس مؤيدا للفصلية، لا يخبرنا بالطبيعة المحددة لحلقة الوصل تلك. وهو لا يُخبرنا بالتحديد لماذا لا يصل الإدراك في الواقع إلى ما يفترض أن يصل إليه، إلا عن طريق ثمة «حلقة وصل».

4. إنه يواسينا بفكرة أن هذا لا يخلق «أي قلق ميتافيزيقي أو معرفي». فهو مجرد نتيجة للجانب المعمم للقصدية كما تُدرك تقليديا. أتمنى لو كان أخبرنا بالضبط بما هو ذلك التقليد. في الكتاب الذي أشرت إليه سابقا، أكدت على القصدية التصويرية لكل من التجارب الإدراكية والمقاصد الجارية التنفيذ.

ليست التجربة البصرية بحلقة وصل. حلقة الوصل، في اعتقادي، كيان يتواجد بين المُدرِك والموضوع المُدرَك. لكن التجربة البصرية ما هي في الحقيقة إلا إدراك الموضوع. وهي ليست حلقة وصل، أو كياناً رابطاً، أو أي شيء من هذا القبيل. لنفترض أن أحدهم قال أنني كلما طرقت مسمارا بمطرقة كانت هناك حلقة وصل بين المطرقة والمسمار، وهي بالتحديد قيامي بالدقّ. لكن الطرق ليس حلقة وصل. إنه بالضبط ما يحدث عندما أطرق المسمار. وهو طرق المسمار، بنفس الطريقة التي تتمثل بها التجربة البصرية في رؤية الموضوع. من شأن حلقة الوصل أن تكون كيانا منفصلا، والذي هو مُدرَك في حد ذاته. وهذا، بطبيعة الحال كما رأينا مرارا

وتكرارا، هو الحجة السيئة. لا يمكنك أن تُدرك التجربة البصرية لأنها هي الإدراك. وهي ليست حلقة وصل، بل هي الإدراك نفسه. كالعادة، يمكنك أن ترى هذه النقاط على نحو واضح تماما إذا تدبرت حاسة اللمس. إذا فركت يدك على سطح الطاولة ستستشعر نعومة سطح الطاولة. لكن هذا الإحساس ليس حلقة وصل بينك وبين الطاولة، بل هو طريقتك للشعور بالطاولة نفسها.

أما السمة الأكثر إحباطا في تفسير كرين فهي أنه يجعل الفصلية تبدو، بطريقة أو بأخرى، جديرة بالاحترام فكريا. يبدو الأمر كما لو كنت تدفع ثمنا للقصدية وتدفع ثمنا للفصلية، لكن الفلاسفة العقلاء قد يقررون دفع ثمن أيهما فقط. أعتقد أن هذا يمثل ضربا من سوء الفهم. لا أظن أن أحدا يمكنه تقبّل الفصلية بجدية إذا كانت لديه نظرية صالحة لقصدية الإدراك.

الاعتراض الخامس: البيانات الحسية

هناك حجة خامسة ضد فرضية المشتركية، وهي التي ترى أن الإدراك يزودنا بـ «بيان» أو «أرضية» نتعرف على العالم عن طريقها. ومع ذلك، فما تزودنا به في الواقع هو المعرفة المباشرة.

الرد على الاعتراض الخامس

يمثل هذا في الحقيقة نفس الخطأ يتكرر مرارا. ليست التجربة البصرية بأي معنى كان «بيانا»، أو «أدلة»، أو «أرضية»، أو أي شيء آخر يمكن للمرء من خلاله أن يعلم بوجود موضوع هناك. بدلا من ذلك، ففي الإدراك الحقيقي، تكون الرؤية والمعرفة هما الشيء نفسه. أنت تعرف تماما أن الموضوع هناك، وبالتالي تراه. توصل ستراود إلى هذه النقطة تحديدا[16]، لكنها تتوافق تماما مع (بل بالأحرى تترتب على) المفهوم التصويري لقصدية التجربة الإدراكية.

الاعتراض السادس: الإدراك الحقيقي شفاف (Tran sparent) أو شفيف (Diaphanous)

تصل الحالة الحقيقية للإدراك إلى الموضوع نفسه. نحن نرى من خلال الموضوع مباشرة، ونحن لا نرى أية كيانات وسيطة، ووصف إدراكنا هو على وجه التحديد وصف لموضوع يوجد في العالم الخارجي. إذا حاولت وصف تجربتك، فأنت في نهاية المطاف تصف الموضوعات والظروف التي تدركها. يبدو أن ذلك

ينبع من حقيقة أن هناك وصف واحد فقط لما يجري، لدرجة أنه لا يوجد هناك سوى شيء واحد فقط. ليس هناك كيانان مستقلان، أي التجربة والموضوع. تتسم التجربة بأنها شفافة أو شفيفة، وتصل إلى الموضوع مباشرة.

من شأن أي تفسير بديل للإدراك إغفال تلك النقطة، وبالتالي علينا أن نقبل الفصلية.

الرد على الاعتراض السادس

يتسم ما سأقوله عن هذه الحجة بالوضوح، وقد ذكرته في الفصول السابقة. إن مصدر الشفافية هو بالتحديد المضمون القصدي التصويري للتجربة البصرية. المضمون القصدي التصويري هو: «أرى طاولة خضراء». وحقيقة العالم التي تتوافق مع ذلك هي أنه توجد طاولة خضراء هناك. ماذا الذي يمكنه أن يكون أكثر وضوحا؟ ليست الشفافية حجة مؤيدة للفصلية، بل هي حجة ضدها. وهي في الواقع أقوى حجة منفردة ضدها؛ لأن الشفافية تتطلب تفسيرا والفصلي ليس لديه أي تفسير. كيف يمكن للتجربة الشخصانية النوعية التي تدور بأكملها في رأسي أن تمنحني تصويرا مباشرا وفوريا للموضوعات والحالات الموضوعية أنطولوجيا؟ والجواب هو أن التجربة لها قصدية تصويرية من ذلك النوع التي وصفته بالتحديد.

تمثل الشفافية مشكلة بالنسبة للفصليين، وأود أن أذكر سبب ذلك بالضبط. تنبع الشفافية عن ذلك إذا قلت:

(1) أرى الطاولة الخضراء.

إذا أردت التقاط المكوّن الشخصاني لهذا الحدث، فسأقول:

(2) يبدو لي أني أرى الطاولة الخضراء.

لكن هناك طرقا مختلفة يمكن أن تكون (2) بموجبها صحيحة، لذلك دعونا تُعلن رأينا بكل وضوح. وهو:

(3) أعايش تجربة بصرية واعية في رأسي، وهي بالضبط كما لو كنت أرى الطاولة الخضراء.

من شأن أية تجربة إدراكية واعية من الشكل (1) أن تسمح بصياغات مثل (3)، لكن (3) هي مصدر الشفافية. يتوافق وصف التجربة البصرية بالضبط، تقريبا، مع وصف الحالة المُدركة. تتطلب هذه الحقيقة تفسيرا. في تجربتي، لا يستطيع الفصليون عادة أن يروا ضرورة للتفسير.

لكن تمت المبالغة في تقدير الحجة من الشفافية (diaphanousness) بسبب التركيز على الرؤية. من الصعب فصل تجربتي البصرية لرؤية أن الطاولة ملساء عن نعومة الطاولة. لكن إذا فركت يدي على سطح أملس وشعرت بنعومته، فسيمكنني بسهولة تفريق الشعور بالنعومة في أطراف أصابعي عن النعومة الفعلية للطاولة. ليست التجربة البصرية إحساسا جسديا، وبالتالي فمن الممكن أن يحدث التباس بين مضمون التجربة البصرية وشروط الإشباع في العالم. لكن وقوع هذا الالتباس يكون أصعب بكثير عندما نتحدث في الواقع عن الأحاسيس الجسدية، مثل الشعور بنعومة الطاولة في أصابعك وراحة يدك. سأعود إلى هذه النقطة في القسم التالي عندما أناقش نظرية كامبل.

ثالثا: الوعي والإدراك: تفسير كامبل

إن أفضل طريقة بالنسبة لي لشرح وتقييم مفهوم كامبل عن الإدراك هي مقارنته بمفهومي الخاص. سيكون شرحي لمفهومي الشخصي موجزا للغاية.

لنفترض أنني أقف أمام قطعتين مربعتين من القماش، واحدة خضراء بالكامل والأخرى زرقاء، وبالتالي يمكنني أن أرى كلا من الأزرق والأخضر في نفس التجربة الواعية. كيف يعمل ذلك؟

أولا، يستهل الضوء المنعكس من القماش سلسلة من العمليات البيولوجية العصبية التي تؤدي في نهاية المطاف إلى تجارب واعية لكلا اللونين الأخضر والأزرق. لهذه التجارب قصدية شخصانية - ويعني هذا أنني لا أستطيع معايشتها من دون أن يبدو لي على الأقل أنني أرى شيئا أخضر وأزرق. وهي شخصانية أنطولوجيا؛ كما إنها نوعية وتحدث في رأسي. إذا كانت التجارب حقيقية، فهي ناتجة بالطريقة الصحيحة عن وجود السمات الموجودة في الموضوعات أمامي. من المهم إعادة التأكيد على أنه لا يمكن رؤية أي من التجربتين، وأنهما لا تتسمان باللون الأخضر ولا الأزرق. ويرجع ذلك إلى أنهما تتمثلان في رؤية الأخضر والأزرق. لا يمكنك أن ترى الرؤية، كما إن رؤية الألوان في حد ذاتها ليست ملونة. ليست هذه قصة شديدة التعقيد، كما أنها تتفق مع ما نعرفه عن الكيفية التي يعمل بها العالم، سواء من خلال تجاربنا أو من البيولوجيا العصبية.

ما هو بالضبط تفسير كامبل لنفس المشهد؟ عندما أقف وأنظر إلى هذين الموضوعين، وفقا لتفسيره، فلن يكون هناك وعي شخصاني نوعي على الإطلاق. ليس هناك سوى وجود الموضوعين، فيما يتكون إدراكي «الواعي» من علاقة مباشرة بيني وبين الموضوعين. مكونات العلاقة هي ببساطة وجهة النظر، وأنا والموضوعان. ويتألف «الوعي» كليا من هذه العلاقة. وهكذا فإن كامبل ينفي جميع السمات الثلاث الأساسية لتفسيري، وهي:

(1) هناك تجارب واعية، ونوعية، وشخصانية تدور في رأسي عندما أرى أي شيء على نحو واع.

(2) أنها تنتج عن الموضوعات التي أراها.

(3) أن لديها قصدية جوهرية.

لكن كامبل ينفي كل ذلك. لماذا؟ بقدر ما يمكنني أن أقول، فإن حجته الوحيدة هي الشفافية. إذا حاولت تركيز انتباهي على التجربة البصرية، يبدو أنني عادة ما أنتهي إلى التركيز على خصائص الموضوعات. عادة ما يكون وصف التجربة البصرية ووصف شروط إشباعها هو نفسه، لذلك يبدو له أنه ينبغي أن تكون هناك ظاهرة جارية واحدة فقط.

إنني أوافق على بيانات الشفافية، لكنني أعتقد أن الشفافية هي المشكلة، وليست الحل. ما هو تفسير الشفافية؟ يبدو واضحا لي أن هناك ظاهرتين تجريان هنا، كما يتضح من حقيقة أنني إذا أغمضت عيني، فستتوقف التجربة البصرية الواعية لكن الموضوع المُدرَك لا يتوقف. وذلك لأنه من الواضح أن هناك شيئا في تجربتي الشخصانية الواعية يختلف عن السمات الموضوعية الفعلية المُدركة. لماذا ينبغي أن يكون لهما الوصف نفسه؟ لماذا يبدو حتى أنه يمكن الخلط بينهما؟ يتضح الجواب من كل ما قلته في هذا الكتاب. للتجربة الواعية الشخصانية أنطولوجياً شروط إشباع تتمثل في السمات الموضوعية أنطولوجياً للعالم. والأولى هي تصوير مباشر لتلك الأخيرة.

يبدو تفسير كامبل خاطئا على الفور لأن أي مُدرِك واع طبيعي لديه تجربة واعية باللونين الأخضر والأزرق، فهذا ينطوي على ما هو أكثر بكثير من مجرد تسجيل وجود لونين اثنين. إن الشخص المصاب بعمى الألوان، والذي لا يرى سوى

ظلال من الرمادي، ربما تعلّم إدراك الفرق بين الأخضر والأزرق من خلال التمييز بين ظلال اللون الرمادي. لا يمكنني أن أرى كيف يمكن لكامبل أن يفسّر هذه الحالة؛ لأنه ينفي وجود التجارب النوعية الشخصانية «الخاصة» التي هي جوهر الإدراك الواعي.

أعتقد أنه من الواضح أن تفسير كامبل خاطئ في ظاهره، لكن الفلاسفة يحبون الحجج، بمن فيهم أنا. ما الحجج، إذن، التي يمكنني طرحها لإظهار أن تفسيره منقوص؟ لا أعتقد أنه من الصعوبة بمكان أن أذكر العديد من هذه الحجج، لذلك دعونا نفعل ذلك. لقد طرحت بالفعل واحدة تتعلق بالتمييز بين الإدراك الطبيعي للألوان وقيام المصاب بعمى الألوان بتسجيل الفروق بين الألوان. وفيما يلي حجة ثانية، وهي التي قد تكون أقوى. لنفترض أنني أنظر إلى سطح طاولة. إنني أرى نعومة الطاولة، وهي التي تستهل بداخلي سلسلة من الأحداث التي تسبب التجربة الواعية للنعومة.

دعونا الآن نفترض أنني أمرر يدي على السطح نفسه وأستشعر النعومة نفسها التي أراها. لا أتصور كيف يمكن لأي شخص سليم العقل أن ينكر أن التجربة الواعية للنعومة في أطراف أصابعي هي تجربة واعية فعلية متميزة عن نعومة الموضوع. لا يمكن لأحد أن يقول إن نعومة الموضوع والشعور بالنعومة في أطراف أصابعي هما الشيء نفسه تحديدا. يمكن إعطاء دليل بسيط عندما أرفع أطراف أصابعي وأشعر بتوقف النعومة، لكن النعومة نفسها لا تتوقف.

لماذا لا يتسم الشيء نفسه بالوضوح بخصوص التجربة البصرية؟ تختلف التجربة البصرية تماما عن الخاصية المُدركة؛ لأنني، كما ذكرت سابقا، عندما أغمض عيني ستتوقف التجربة البصرية، لكن الخاصية لن تتوقف. ومن ثم فإن التجربة البصرية الدائرة في رأسي تكون غير متطابقة مع الخواص التي أدركها. هناك فرق بين التجارب اللمسية والتجارب البصرية، وهو أن التجارب اللمسية أحاسيس، أما التجارب البصرية فليست كذلك. الشعور بالنعومة هو إحساس جسدي. من الممكن التوهم في حالة التجارب البصرية بأنها تتناقض بطريقة أو بأخرى مع التجارب اللمسية؛ لأنها ليست أحاسيس ذات موقع جسدي يُعايش بالطريقة التي يُعد بها الإحساس بالنعومة بالفعل إحساسا واعيا في أطراف أصابعي.

ما الدليل على أنه ينبغي التعامل مع كل من الإبصار واللمس بالطريقة نفسها؟ لاحظ أن التجربة البصرية التي أرى فيها النعومة والتجربة اللمسية التي ألمس فيها النعومة هما جزء من التجربة الواعية الكلية نفسها. في هذه الحالة بالذات، ليست لدي تجربتان مستقلتان. لدي مجال واع مستمر واحد يحتوي على كل من تجربة النعومة المُدركة بصريا وتجربة النعومة المُدركة لمسياً. إن ما يمثل شروط إشباع تجربتي البصرية هو نفسه بالضبط ما يمثل شروط إشباع تجربتي اللمسية.

في كلتا الحالتين أنا أدرك النعومة، لمسيا في واحدة، وبصريا في الأخرى. لنفترض أنني أشعر في الوقت نفسه بألم خفيف في ظهري. سيكون لديّ حينئذ مجال واحد ثابت واع يحتوي على هذه المكونات على الأقل (لا شك في أنه يحتوي على كثير من المكونات الأخرى كذلك): النعومة المُدرَكة بصريا، والنعومة المُدرَكة لمسيا، والألم في ظهري. تحدث كل هذه الظواهر الموضوعية أنطولوجيا في المجال الواعي. يتمثل السبب في إضافة الألم في أنه من الواضح كون تجربة الألم شخصانية أنطولوجيا، وأود أن أثبت أن جميع المكونات الثلاثة (التجربة اللمسية، والتجربة البصرية، والألم) لديها بالضبط الأنطولوجيا الشخصانية نفسها، لأنها كلها أجزاء من مجال واع واحد.

ليست لتفسير كامبل جاذبية حدسية بأي حال من الأحوال. ما الحجج التي يطرحها لذلك؟ كما قلت سابقا، فهو يعتمد على حجة واحدة، وهي الحجة من الشفافية، التي ينسبها إلى مور Moore. في موضوع الطابع النوعي للتجربة الواعية، نجده يستشهد موافقا بحجة مور، «لكن مور يوضح بشكل قاطع أنه لا يوجد أي سبب يدعو إلى الاعتقاد بوجود سمات جوهرية للتجربة، وهي التي تميز تجربة الأزرق عن تجربة الأخضر. ليست هناك حاجة إلى الاحتكام سواء إلى الفكرة القائلة بوجود تمثيل لوني يميّز بين التجارب، أو إلى المفهوم القائل بوجود خاصية حسية جوهرية للتجربة، وهي التي تميّز بين تجربتي اللونين. فالموضوعان، الأزرق في إحدى الحالتين، والأخضر في الأخرى، يميزان بين التجارب على نحو كاف». لست أدري إن كان هذا هو التفسير الصحيح لرأي مور، لكنه يبدو لي خاطئا على أي حال، وأرجو أن أكون قد أوضحت سبب ذلك مع الأمثلة السابقة التي عايشنا

فيها تجربة اللون، وتجربة النعومة (التجارب اللمسية والبصرية)، والألم كجزء من مجال واع واحد وموحد.

لكن هذا يفضي إلى ادعاء شاذ آخر من قبل كامبل، وهو أن «الطابع الظاهراتي» للتجارب لا يعدو كونه الصفات المادية الفعلية للموضوعات. في الإدراك البصري الواعي، هناك عادة ما لا يقل عن ثلاثة عناصر.

هناك الموضوع أو الظروف المُدركة، والتجربة البصرية الواعية التي يُدرَك الموضوع عن طريقها، والعلاقة السببية التي يسبب الموضوع عن طريقها التجربة البصرية الواعية. وفيما يلي ما يقوله كامبل عن «الطابع الظاهراتي» للتجربة: «من وجهة النظر العلائقية، فإن الطابع الظاهراتي لتجربتك، وأنت تنظر في جميع أنحاء الغرفة، يتألف من المخطط الفعلي للغرفة نفسها: حيث توجد أشياء معينة، وخصائصها الجوهرية، مثل اللون والشكل، وكيفية ترتيبها بالنسبة إلى بعضها البعض وبالنسبة إليك»[17]. يعد هذا ادعاء صاعقا، لذلك دعونا نتفحصه من كثب في ضوء الأمثلة التي ذكرناها سابقا. انظر في جميع أنحاء الغرفة. لديك الطاولة الممكن إدراكها، والتي هي جزء من المجال البصري الموضوعي أنطولوجيا، والتجربة الشخصانية الواعية، والتي هي جزء من المجال البصري الشخصاني. في البداية، خذ حاسة اللمس وانطلق من هناك. أمرر يدي على الجزء العلوي من الطاولة، والذي يبدو ناعم الملمس. هناك نعومة في الطاولة، والتي هي جزء من المجال الإدراكي الموضوعي، وهناك إحساس واع بالنعومة في أطراف أصابعي، والذي هو جزء من المجال الإدراكي الشخصاني. من الواضح تماما أنهما ظاهرتان متميزتان. تُسبب النعومة الموضوعية للطاولة التجربة الشخصانية بالنعومة عند إمرار يدي على طول الجزء العلوي منها. الآن، على نحو لا يصدق، يبدو أن كامبل يقول إن الإحساس الشخصاني بالنعومة في يدي يتألف من - وبالتالي يتطابق مع - النعومة الفعلية للطاولة. وهو يقول إن نعومة الطاولة تتطابق مع «الطابع الظاهراتي» لتجربتك. ليس من الممكن أن يكون محقا في ذلك، كما يتضح من حقيقة أنني عندما أرفع يدي، فسيتوقف «الطابع الظاهراتي»، لكن نعومة الطاولة لا تتوقف على رغم أن النعومة هي ما يسبب «الطابع الظاهراتي». والأسوأ من ذلك أن التجربة البصرية النوعية لرؤية نعومة الطاولة تختلف تماما عن التجربة اللمسية النوعية للشعور بنعومة الطاولة.

تُدرك الخاصية الموضوعية نفسها في كلتا الحالتين، لكن الخاصية الموضوعية لا يمكن أن تكون متطابقة في التجربتين لأنهما تجربتان مختلفتان.

تتمثل المشكلة الفلسفية الشخصانية للتجربة الإدراكية النوعية في محاولة تفسير كيفية ارتباط هذه الظواهر بالموضوعات المُدرَكة، ومن ثم فقد خصصت معظم هذا الكتاب لتناول هذه المشكلة. ما هي مساهمة كامبل في هذه المناقشة؟ يبدو لي أنه يغير الموضوع. ليس الموضوع هو الظروف المُدركة الموضوعية أنطولوجيا، بل التجارب الشخصانية أنطولوجيا التي تدور في رأس المرء. بالنسبة إليه، فإن افتراض أنه يتناول الشخصانية الأنطولوجية عن طريق مطابقتها بالموضوعية الأنطولوجية هو مجرد تغيير للموضوع. والرابط الوحيد هو أن كلمة «خاصية» (quality) يبدو أنها تنطبق على كل من خواص الموضوعات والطابع النوعي (qualitative) للتجربة. لكن هذا مجرد تلاعب سيئ بالكلمات. يبدو الأمر كأن شخصا قال، وهو يتحدث عن مشكلة السرطان: «حسنا، يكمن حل مشكلة السرطان في القول بأن «السرطان» يعني أيضا السلطعون crab. لكن السلطعون ليس مثل السرطان». لم يحدث ببساطة تناول مشكلة الطابع النوعي للإدراك عن طريق محاولة مطابقتها بالخصائص الموضوعية للموضوعات. فهما ظاهرتان مختلفتان تماما، تربط بينهما القصدية الواعية والسببية. في حالة الإدراك الفعلي، ما نحتاج إلى استكشافه من أجل تزويدنا بحل لمشكلة التجربة النوعية هو القصدية والسببية.

يصر كامبل على إنكار وجود الوعي الإدراكي، وهو يُخفي هذا عن قرائه بحقيقة أنه يستمر في استخدام المفردات، نافيا في الوقت نفسه وجود ما تُشير إليه. وردا على مسودة سابقة لهذا الفصل، أشار إلى أنه لا يقول في الحقيقة أن الوعي الإدراكي غير موجود. وبالفعل؛ فما يقوله هو أن الإدراك البصري يتكون من ثلاثة عناصر، وثلاثة فقط: المُدرِك، والموضوع المُدرَك، ووجهة النظر. أعتقد أن هذا يُلزمه بالرأي القائل إن الوعي الإدراكي (أعني الوعي الحقيقي: أي الحالات النوعية، والشخصانية للشعور، أو الإحساس، أو الوعي) غير موجود.

يبدو الأمر كأنك سألت أحدهم: «هل كانت سالي في الغرفة؟» ويقول: «كان هناك ثلاثة أشخاص فقط في الغرفة: توم، وديك، وهاري». حسنا، إنه لم يقل في

الواقع إن سالي لم تكن في الغرفة، ولكن وفقا للافتراض المعقول أن سالي ليست توم، ولا ديك، ولا هاري، فهو ملتزم بالرأي القائل إن سالي لم تكن في الغرفة بالطريقة نفسها التي يلتزم بموجبها كامبل بالرأي القائل إن التجارب الإدراكية الشخصانية النوعية الواعية لا وجود لها. لا أعتقد أنك تستطيع الشروع في طرح تفسير للإدراك الواعي في ظل هذا الافتراض.

رابعا: المصدر الحقيقي للخلاف

في الفلسفة، عادة ما تمثل الخلافات السطحية مظاهر لخلافات أعمق بكثير، وهي لا تظهر دائما على السطح. أعتقد أن شيئا من هذا القبيل هو ما يحدث في هذه الحالة. يبدو أن إحدى فئات الفلاسفة تجادل بوجود شيء «جوهري» مشترك بين الحالات الجيدة والحالات السيئة، فيما يجادل الفصليون بأنه لا يوجد شيء «جوهري» مشترك بينها. لكن هذا الخلاف الظاهري الواضح يعتمد في الواقع على فرق أكبر بكثير في مفهوم الإدراك لدى الفلاسفة المختلفين. أود أن أختتم هذه المناقشة ليس عن طريق إضافة مزيد من التفنيد للفصلية، ولكن ببساطة بإظهار السعر الذي ينبغي عليك دفعه إذا أنكرت فرضية المشتركية.

تكمن الصعوبة الحقيقية لدى الفصلية في أنها لا تستطيع إعطاء تفسير ثابت ومتماسك بخصوص الكيانات المكتنفة.

تذكّر، كما قلت من قبل، أن هذه كلها أحداث حقيقية في العالم المادي - الهلوسة، والإدراك البصري - وعلى هذا النحو ينبغي أن يتمكن المرء من تصوير جغرافيتها. لقد حاولت القيام بذلك في الفصل الأول وفي مقطع سابق من هذا الفصل. هناك موضوع يحدث خارج الرأس، وهو الذي يسبب التجربة الواعية بداخل الرأس. تفترض التجربة الواعية الموضوع بوصفه شرطا لإشباعها. في حالة الهلوسة، من الممكن أن تكون الأمور الجارية بداخل الرأس متشابهة تماما (اشتراطا)، لكنها لا تنتج عن الموضوع الذي تمثل شروط إشباعه الظاهرية لأنه لا يوجد موضوع أصلا (اشتراطا، مرة أخرى). لم أر تفسيرا فصليا يمكنه تقديم وصف للعلاقات المكانية والسببية، وخصوصا فيما يتعلق بالتجربة البصرية وعلاقتها بالموضوع المُدرَك.

هناك حالة جيدة لاختبار نظرية أي شخص حول الإدراك، وهي: هل يمكنها تفسير الإدراك الحقيقي للموضوعات التي اندثرت منذ ملايين السنين؟ أرى الآن نجما عبر التلسكوب، وهو الذي أعرف أنه اختفى من الوجود منذ سبعة وعشرين مليون سنة. من ناحية، ليست تلك التجربة حقيقية لأن كل التجارب، مرة أخرى، تحدث هنا والآن، ويبدو لي أن النجم موجود هنا والآن، لكنني أعرف أنه في الحقيقة غير موجود. وعلى رغم ذلك، فأنا أعلم أنني أرى هذا النجم بعينه. يمكنني الآن رسم صورة لذلك، وقد رسمت هذه الصورة في هذا الفصل. بالفعل يسبب لي النجم تجربة بصرية. أود أن أرى الصورة التي رسمها الفصليون. لا أظن أنه بإمكانهم رسم صورة متماسكة. بأي معنى بالضبط يمثل النجم بالنسبة إليهم جزءا أساسيا من تجربته؟ من الصعب للغاية أن تصف ذلك بالنسبة إلى موضوع اندثر قبل سبعة وعشرين مليون سنة.

خامسا: الفصلية والتخيّل البصري

في جعبة مارتن حجة إضافية مؤيدة للفصلية، وهي التي ترتكز على قدرتنا على التخيل البصري. أعتقد أن هذه الحجة بالغة التعقيد، ولن أحاول تلخيصها. ولكن كما أفهمها، فإن محور الحجة هو أننا عند صياغة الصور المرئية، فنحن نلتزم بمعنى ما بإقرار وجود الموضوعات في المشهد المتخيّل، وهذا يفترض أن يوضح الطريقة التي يمثل بها الإدراك الفعلي للموضوع في المشهد جزءا من التجربة الإدراكية. لا أعتقد أن هذا يُعد تفسيرا صحيحا للتخيّل البصري، وسأطرح الآن ما أعتقد أنه تفسير أكثر ملاءمة.

الفروق الأساسية بين صياغة الصور المرئية ورؤية شيء ما بالفعل هي أولا، أن الصورة المرئية عادة ما تكون أقل وضوحا وتفصيلا بكثير من رؤية شيء في الواقع. ثانيا، أن الصورة المرئية عادة ما تُصاغ طوعا، فهي تنتج من المقاصد الجارية التنفيذ للموضوع المعني. في الحالات التي نتدبرها، صيغت التجربة قصديا. لكنك عندما ترى شيئا بالفعل، لا يكون الخيار متروكا لك بهذه الطريقة لتحديد ماهية تجربتك. تتحدد تجربتك بموجب الخصائص الفعلية للمشهد نفسه. دعونا نستكشف ذلك باستخدام مثال. لنفترض أنني أُعطيت الأمر التالي: صُغ صورة

بصرية لبرج إيفل. هناك معنى مهم، وهو الذي لا أتخيل فيه نفسي جزءا من المشهد؛ فما أتخيله هو برج إيفل فقط. لنفترض الآن، إذن، أني تلقيت أمرا ثانيا: صُغ صورة بصرية لرؤيتك أنت شخصيا لبرج إيفل من موقع معين، وليكن جسر ألكسندر الثالث في باريس. في الحالة الثانية، أنا جزء من المشهد المتخيّل، وما أتخيله هو نفسي وأنا أرى برج إيفل بالفعل. والآن، يأتي الأمر الثالث: افعل بالضبط ما فعلته في الحالة الثانية، ولكن تخيّل أنها هلوسة. تخيل أنك واقف على الجسر وأنك تهلوس. في هذه الحالة، لا يمكنني تخيّل المضمون نفسه بالضبط. لكنني لست ملتزما في حالة الهلوسة، بأي حال من الأحوال، بإقرار وجود موضوع في المشهد المتخيّل؛ لأن ما أتخيله هو نفسي وأنا أعايش هلوسة بشأن هذا الموضوع. على رغم أن المضمون المتخيّل هو نفسه في الحالتين، فإنه ليس التزاما بموضوع في الحالة الثانية. هناك حالة رابعة، وهي التي أتخيل فيها نفسي مرة أخرى أعايش التجربة نفسها وبالمضمون نفسه، ولكن دعونا نتخيل في هذه الحالة أنني لا أعرف ما إذا كانت هلوسة أم لا. قد أتخيّل أنني أتساءل، هل هي هلوسة أم لا؟ سأترك هذا السؤال مفتوحا.

يتمثل مغزى هذه الأمثلة في توضيح أننا لا نستطيع بالفعل التوصل إلى استنتاجات مهمة ومشوّقة من خصائص الصور البصرية؛ لأن القرار المتعلق بتحديد ما يوضع في الصورة البصرية متروك لنا. بإمكاننا تخيّل صورة بصرية نكون فيها ملتزمين بوجود موضوع يُرى في المشهد المتخيّل، وصورة بصرية لها المضمون نفسه بالضبط، لكنها لا تنطوي على مثل هذا الالتزام. وعلى كل حال، تُحسب الصور المرئية ضد الفصلية؛ لأن المرء يمكنه أن يتخيّل بسهولة صورتين مرئيتين لهما المضمون نفسه ، لكن إحداهما هي مجرد هلوسة. في الحالة الثالثة، أتخيل نفسي وأنا أعايش بالضبط نوع التجربة البصرية نفسه الذي عايشته في الحالة الحقيقية، لكن الحالة المتخيّلة، اشتراطا، تكون هي تخيّل معايشة هلوسة. المضمون هو نفسه بالضبط، لكن إحدى الحالتين حقيقية، والأخرى هلوسية. واختيار كيفية تخيلي للأمر مسألة متروكة لي.

7

الإدراك اللاواعي

حتى الآن، خصّصت هذا الكتاب بالكامل لمشكلة الإدراكات الواعية. وعلى أي حال، ثمة مشكلات مثيرة للاهتمام بخصوص الإدراك اللاواعي، وقد صارت هذه القضايا أكثر إلحاحا بسبب المناخ السائد للآراء التي تجعل الأمر يبدو كأن الوعي ليس ذا أهمية كبيرة في الواقع. وفي هذا الجو، قد يُتَلاعب بالوضع ليبدو أن معظم العمليات العقلية والأنشطة البشرية لاواعية، وأن وظيفة الوعي، وإن كانت لاتزال غير واضحة، يرجّح أن تكون متعلقة بالتنظيم والمراقبة بدلا من تنفيذ أو بدء وتنفيذ الأنشطة البشرية، بما في ذلك الأنشطة المعرفية كالإدراك والفكر. سيهتم هذا الفصل في المقام الأول بالإدراك اللاواعي،

«تظل للوعي أهمية محورية للغاية في أي مناقشة عن الإدراك والمعرفة عموما. هناك بالفعل عمليات عقلية لا واعية ضحلة، وهي التي في الأغلب تكون ذات أهمية كبرى... ولكن لا يوجد شيء اسمه اللاوعي العميق»

لكنني سأناقش فيه أيضا الأنواع الأخرى من الفينومينولوجيا النفسية اللاواعية، مثل الأفعال اللاواعية[1].

أولا: لمحة تاريخية عن اللاوعي

ليس لدينا، سواء في العلوم أو الفلسفة، تفسير كاف للعلاقة بين الوعي واللاوعي. ما المشكلة بالضبط؟ هناك العديد من المشكلات، لكن أبسط طريقة للوصول إليها هي مناقشة تاريخ هذه القضايا.

طوال قرون بالفعل، اعتُبر الوعي أمرا غير إشكالي نسبيا، كما نُظر إلى مفهوم الحالات العقلية اللاواعية باعتباره أمرا محيرا أو ربما غير مترابط. كانت الحجة ضد اللاوعي على النحو التالي: أظهر ديكارت وغيره أن الحالات الذهنية واعية في الأساس. في الواقع، إن جوهر الحالات الذهنية هو أن تكون واعية. ولذلك فإن فكرة وجود حالة ذهنية لاواعية هي الفكرة القائلة بوجود وعي لاواع. يمثل هذا تناقضا ذاتيا واضحا. في التعريف الديكارتي لما هو ذهني، وهو التعريف الذي هيمن على الحياة الفكرية طوال قرون، لا يمكن أن توجد أي فينومينولوجيا عقلية لاواعية. ومنذ القرن التاسع عشر، تحدّى بعض المؤلفين هذا المفهوم ودافعوا عن فكرة الفينومينولوجيا العقلية اللاواعية. ومن أمثلة هؤلاء ثلاثة، هم: دوستويفسكي Dostoevsky في الأدب، ونيتشه Nietzsche وشوبنهاور Schopenhauer في الفلسفة. من المؤكد أن فرويد Freud لم يخترع فكرة اللاوعي، لكنه بذل في سبيل نشرها جهدا أكثر من أي شخص آخر. من الصعب اليوم استعادة النفوذ الهائل الذي كان لفرويد على الحياة الفكرية. وقد وصفه ويستان أودن Auden على النحو التالي: «بالنسبة إلينا، لم يعد ذلك الشخص/ الآن بل مناخ كامل للرأي»[2]. يتسم تصور فرويد للاوعي بكونه أكثر تعقيدا مما يدركه الناس[3]. ولكن بصورة موجزة، فإن تصور فرويد يتمثل في أننا بحاجة إلى التمييز بين ما قبل الوعي (pre-conscious) واللاوعي. يتكون ما قبل الوعي من الفينومينولوجيا التي لا يخطر ببالنا أن نفكر فيها، مثل اعتقادي بأن واشنطن كان أول رئيس للولايات المتحدة. لكن اللاوعي بالنسبة إلى فرويد ينطوي على حالات من الكبت الحقيقي. كانت فكرة فرويد عن اللاوعي، خلافا

لما قبل الوعي، هي فكرة أن الحالات الذهنية مؤلمة للغاية بحيث لا تظهر في الوعي. وعلى سبيل المثال، فإن رغبة الطفل الذكر في ممارسة الجنس مع والدته وقتل والده - وفقا لفرويد - كانت تُعتبر من قبل فرويد شكلا من الدوافع اللاواعية المكبوتة؛ لأن تلك الرغبة من الإيلام بحيث لا يمكن الاعتراف بها، لكنها موجودة مع ذلك كجزء من دوافع الطفل.

إن فرويد، في اعتقادي، ليس مسايرا للموضة الفكرية اليوم ولم يعد يُنظر إلى نظريته بوصفها مفهوما علميا صحيحا عن اللاوعي. ولكن في العقود الأخيرة من القرن العشرين ظهرت فكرة أخرى عن اللاوعي، وهي التي يمكنني أن أطلق عليها اسم اللاوعي المعرفي (Cognitive Unconscious). كان من المفترض أن توجد عمليات جارية في الدماغ، والتي هي عقلية بحق، وليست بيولوجية-عصبية فقط، لكنها لا تملك وصولا - من حيث المبدأ - إلى الوعي. غير أنها، بطبيعة الحال، تُدرك أو تُنفَّذ بطرق بيولوجية-عصبية (neurobiologically). لكن مستوى الوصف الضروري لفهم العمليات هو ذلك المتعلق بالمستوى الذهني اللاواعي، وليس بأي من المستويين البيولوجي - العصبي أو الواعي. كانت الفكرة هي أنه من أجل شرح الإدراك البشري، ينبغي علينا افتراض وجود عمليات ذهنية بحق تحدث في الدماغ على رغم أنها ليست واعية، ولا حتى من تلك الأشياء التي يمكن أن تصبح واعية، ومع ذلك فهي تتم على مستوى أعلى من ذلك البيولوجي - العصبي. ولذلك فقد كان من المفترض أن تكون هناك ثلاثة مستويات للتفسير: المستوى الأعلى المتعلق بالقصدية، والذي يسمى أحيانا بازدراء «علم النفس الشعبي»، والمستوى السفلي المتعلق بالبيولوجيا العصبية، والمستوى المتوسط الذي يمكن أن يعمل فيه أحد العلوم المعرفية - كما كانت تُفسر حينئذ. هناك مثالان على هذا المفهوم ثلاثي الجوانب، وهما الرؤية واكتساب واستخدام اللغة. في حالة الرؤية، تمثلت الفكرة في أنه من أجل شرح معالجة المعلومات البصرية، كان علينا أن نفترض وجود مستوى حسابي (computational) يتسم بأنه لا واع، لكنه على الرغم من ذلك ليس مجرد مسألة تتعلق بالبيولوجيا العصبية. النص الكلاسيكي هنا هو كتاب مار Marr المعنون بـ «الرؤية»[4]. لقد افترض مار وجود ثلاثة مستويات مختلفة من التحليل. وقد أطلق على المستوى الأعلى اسم

المستوى الحسابي، وهو المستوى الذي يقوم فيه النظام بحل مشاكله. لذلك، على سبيل المثال، ينبغي على الجهاز البصري أن يكون قادرا على الاكتشاف الواعي لشكل موضوع ما.

وعلى المستوى الأدنى توجد الفسيولوجيا العصبية التي يحدث فيها كل هذا. لكن المساهمة الفريدة لمار، بل وكامل المفهوم الحسابي للعقل، تتمثل في افتراض وجود مستوى متوسط بين المستوى الأعلى المتعلق بحل المشكلات والجزء الأدنى المتعلق بالبيولوجيا العصبية. وفي هذا المستوى المتوسط توجد خوارزميات تنفذها «أجهزة» (hardware) النظام. لماذا يكون هذا الأمر بهذه الأهمية؟ يعني هذا أن هناك علما للرؤية، ولكنه ليس علم النفس القصدي ولا البيولوجيا العصبية أيضا. هناك مستوى متوسط، ويمكن لعلم الرؤية أن يعمل في هذا المستوى عن طريق معرفة الخوارزميات التي يتبعها الفاعل عن طريق اكتشاف البرامج الحاسوبية الجاري تنفيذها في الدماغ.

لن يُفاجَأ قراء هذا الكتاب، وكذلك قراء مؤلفاتي السابقة، بأنني أعتقد أن هذا المفهوم كله ملتبس. هناك مستوى من القصدية، بل العديد من المستويات في الواقع، وهناك مستوى من الإنجاز البيولوجي - العصبي للقصدية، بل العديد من المستويات في الواقع؛ ولكن ليس هناك مستوى حقيقي نفسيا، لكنه لاواع، لمعالجة الخوازميات. والفكرة هي أنه يُفترض أن تكون هذه العمليات الذهنية الجارية في المرحلة المتوسطة حقيقية من الناحية النفسية، على رغم كونها لاواعية تماما؛ فهي ليست من ذلك النوع من الموضوعات التي يمكن للمرء أن يكون واعيا بها، لكنها توفر تفسيرا علميا لطريقة عمل الجهاز البصري. لم يُخلع أي معنى واضح للفكرة القائلة بوجود أي واقع نفسي لمستوى التنفيذ الحاسوبي. يمكنك وصف الدماغ حسابيا، كما يمكنك وصف أي نظام من منظور حسابي، لكن المعالجة الحسابية المعنية تتعلق بأكملها بالمراقب. تتعلق جميع هذه الحسابات بمهمة التفسير الحسابي من قبل مراقب خارجي. من المفيد أن نقوم بذلك أحيانا؛ فعلى سبيل المثال، يمكنك علاج المعدة عن طريق إجراء حسابات تكتشف فيها المقدار الذي ستستخدمه من مواد كيميائية معينة لمهاجمة بعض المدخولات الهضمية.

تتمثل الحجة المعارضة لوجود مستوى حقيقي نفسيا للاوعي العميق، ببساطة، في أن أي قصدية تتطلب شكلا جوانبيا (aspectual)، كما ذكرت مرارا وتكرارا في هذا الكتاب. يحدث التمثيل دائما في ظل أحد الجوانب أو الآخر. لكن ما هي حقيقة الشكل الجوانبي عندما يكون النظام لاواعيا تماما؟ ما الفرق بين الرغبة اللاواعية في الماء والرغبة اللاواعية في المركب H2O، وكلاهما قد يكون حقيقيا من الناحية النفسية؟ قد لا يعرف الفاعل أن الماء هو H2O، وقد يظن مخطئا أن H2O هو شيء مثير للاشمئزاز، وبالتالي فهو يريد الماء ولكنه لا يريد H2O. ما الحقيقة المتعلقة به عندما يكون لاواعيا تماما، والتي تجعله يُظهر إحدى الرغبتين لا الأخرى؟ والجواب واضح، في اعتقادي. نحن نفهم فكرة وجود حالة ذهنية لاواعية باعتبارها فكرة تتعلق بشيء يحتمل أن يكون واعيا. يمكن أن تطلب من الفاعل، ويمكنه أن يجلب رغباته ومكروهاته إلى الوعي. ولكن في حالة المستوى الحسابي في كتابات مار، ليس هناك احتمال لجلبها إلى الوعي لأنها ليست من نوع الموضوعات التي يمكن أن تصبح جزءا من عمليات التفكير الواعية. (سأذكر مزيدا عن هذه المناقشة لاحقا).

حسنا، إذن، لماذا لا يمكن للدماغ أن يكون مثل أي حاسوب رقمي آخر؟ هل يمكن أن يكون الدماغ مجرد آلية حسابية مثل أي آلية أخرى؟ والجواب عن ذلك هو: في كل هذه الحالات، يتعلق الحساب (computation) بالمراقب. لا يعني هذا كون الحسابات غير واقعية؛ على العكس من ذلك، نحن ننفق كثيرا من المال على بناء وبرمجة الحواسيب التي تنفذ العمليات الحسابية التي نرغب في إجرائها. ولكن هل يعني ذلك أن الحساب لا يحدّد عملية جوهرية - مستقلة عن المراقب - بالطريقة نفسها التي تكون بها الدائرة الكهربائية وتحولات الحالة الكهربائية داخل أجهزة الحاسوب جوهرية ومستقلة عن المراقب. وبدلا من ذلك صُممت الأجهزة بحيث يمكننا، عندما تكون مبرمجة، تفسيرها بمثل هذه الطريقة؟ أريد أن أشدّد على هذه النقطة بشكل قاطع: باستثناء الحالات التي يمر فيها الفاعل الواعي بمشكلة حسابية (arithmetical) ويقوم بتنفيذ الحسابات، يكون الحساب دائما متعلقا بالمراقب.

ثمة مثال ثان على الظواهر الذهنية اللاواعية التي تعمل سببيا في تفسير الإدراك البشري، وهو اكتساب واستخدام اللغة.

إن الطريقة التي يتمكن بها الطفل من استخدام اللغة، والطريقة التي يمكنه بها معالجة المحفزات اللغوية، والطريقة التي يمكنه بها تشكيل الجمل، يُفترض أنها مسألة تتعلق بالعمليات الذهنية التي ليست لاواعية فقط بل هي - على عكس اللاوعي الفرويدي - ليست من ذلك النوع من الأشياء الذي يمكن للفاعل أن يصبح واعيا به. إن الحالات العقلية المعنية هي الحالات الحسابية. إذا كان للمرء أن يمثلها في نظرية، فلا بد أن تكون في صورة برنامج حاسوبي، أو - وهو الأكثر شيوعا - مجموعة من المصطلحات التقنية المستخدمة من قبل علماء النفس المعرفي واللغويين المحترفين. عندما يقول العالم اللغوي إن الطفل يطبق قاعدة «الخطوة ألفا»، ليس هناك تضمين بأن الطفل متمكن من الأبجدية اليونانية بطريقة أو بأخرى. فهذه الرموز هي مجرد وسيلة لغوية لتمثيل عملية ذهنية لاواعية في دماغ الطفل.

وبموجب هذا التفسير، يعد اكتساب كل من الرؤية واللغة مسألة متعلقة بالحساب. علينا أن نفكر في الحالات الذهنية كحالات حسابية في الأساس، وفي أن المستوى الحسابي يوجد بين مستوى البيولوجيا العصبية ومستوى «علم النفس الشعبي». هذا صحيح من الناحية النفسية، لكنه ليس الشيء الذي هو واع أو حتى يمكنه الوصول إلى الوعي.

مع الثورة المعرفية، حدث تحول كبير. بدلا من التفكير في اللاوعي باعتباره أمرا محيّرا أو إشكاليا، وفي الوعي باعتباره الشكل الطبيعي من الحياة العقلية، بدأ باحثو العلوم المعرفية يفكرون في الوعي باعتباره أمرا محيّرا، وغامضا، وربما بعيدا عن متناول الاستقصاء العلمي، في حين صار اللاوعي طريقة معيارية للتفسير. يمكن تفسير هذا التحول بأنه، وفقا لهذا النموذج، علينا أن نفكر في الدماغ كحاسوب رقمي وباعتباره مجموعة من البرامجيات الحاسوبية. مع مولد العلوم المعرفية، على الأقل في أيامها الأولى، كان هناك حرص على إيجاد أنماط صحيحة علميا لتفسير الإدراك البشري. لكن التفسير العلمي ينبغي ألا يكون متعلقا بعلم النفس الاستقرائي ولا بالمدرسة السلوكية (Behaviorism).

تأسست العلوم المعرفية، ولو جزئيا على الأقل، كاستجابة للمدرسة السلوكية. كان المثال الذي بدا جذابا للغاية في ذلك الوقت هو النموذج الحسابي. كان

علينا أن نفكر في الدماغ على أنه ينفّذ كثيرا من العمليات الحسابية التي تتم على المستوى العقلي، وليس على مستوى البيولوجيا العصبية؛ لكنها، في الوقت نفسه، ليست مسائل تتعلق بالحس السليم (common Sense) أو علم النفس «الشعبي»، كما أنها لاواعية تماما.

لقد هاجمت فكرة العمليات العقلية اللاواعية التي كانت سمة مميزة للعقود الأولى من العلوم المعرفية، ولقد وصفت جزءا من هذه الحجة في مقطع سابق من هذا الفصل. أود الآن أن أتوسع في وصفها أكثر. أولا، علينا أن نميز، من ناحية، بين اللاوعي الضحل أو العادي، حيث تكون الحالات العقلية اللاواعية، من حيث المبدأ، هي ذلك الشيء الذي يمكننا أن نكون واعين به، ومن ناحية أخرى، بين اللاوعي العميق أو الذي لا يمكن الوصول إليه، حيث لا تكون الحالات العقلية اللاواعية ذلك الشيء الذي يمكن للفاعل أن يصبح واعيا به. ليس اللاوعي العميق منفتحا على الوعي لأن القواعد المعنية ليس لها حتى شكل يمكنها أن تعمل بموجبه على نحو واع. فهي، على سبيل المثال، مسائل تتعلق بقواعد حسابية شديدة التعقيد، وهي التي يمكن سردها كسلسلة طويلة جدا من الآحاد والأصفار. ولكن حتى هذا لا يعدو كونه مجرد وسيلة يستخدمها واضع النظرية لتمثيل التلاعب بالرموز الذي لا يمكن للوعي أن يصل إليه. إن هذا المفهوم للوعي، أي اللاوعي العميق، يبدو لي غير شرعي فلسفيا. لقد وعدت ببناء حجة حول الشكل الجوانبي، وسأطرحها فيما يلي: إن فكرة وجود حالة عقلية هي فكرة وجود شيء يمثل شروط الإشباع، لكن جميع التمثيلات تندرج تحت أحد الجوانب. يعني هذا أن كل التمثيلات - التي تشمل تصويرات من النوع الذي نجده في الإدراك - يجب أن يكون لديها شكل جوانبي. إنني أرى الكرسي من هذه الزاوية ولكن ليس من تلك الزاوية. أريد شيئا يندرج تحت وصف الماء، ولكن ليس تحت وصف H2O. إن كل القصدية هي جوانبية. ولكن عندما تكون الحالة لاواعية تماما، لا توجد سوى ظواهر بيولوجية-عصبية فقط.

ليس هناك شكل جوانبي على مستوى الحالة النفسية اللاواعية؛ فما معنى أن نقول: «يريد الرجل الماء بلا وعي، ولكنه لا يريد H2O»؟ أعتقد أننا نستطيع إدراك معنى هذا عن طريق افتراض أن الشخص لديه حالة عقلية يمكن جلبها

إلى الوعي. ويمكنك جلبها إلى الوعي عن طريق طرح هذا السؤال: «هل تريد ماء»؟ ويقول: «نعم». وسؤاله: «هل تريدH2O »؟ ويقول: «لا». لذلك، يمكننا إعطاء معنى واضح لفكرة وجود حالة عقلية لاواعية، ولكن من حيث إمكانية وصولها فقط، من حيث المبدأ، إلى الوعي. قد يكون الشخص غير قادر على جلب الحالة العقلية اللاواعية إلى الوعي لعدد من الأسباب - مثل الكبت، أو التلف الدماغي، أو النسيان البسيط. لكن الحالات العقلية اللاواعية يجب أن تكون هذا النوع من الأشياء الذي هو، من حيث المبدأ، منفتح على الوعي، أما الحالات العقلية اللاواعية التي افترضها العلماء المعرفيون الأوائل فلم تكن كذلك. يتمثل مغزى المناقشة الحالية في أن فكرة وجود حالة عقلية لاواعية غير منفتحة على الوعي غير منطقية لأنه لا يمكن عزوها إلى شكل جوانبي لكل القصدية.

ثانيا: شكوك حول الوعي

ومع ذلك، حتى في ضوء رفض اللاوعي العميق، كانت هناك في العقود الأخيرة شكوك حول الوعي كمستوى حقيقي لفهم السلوك البشري والإدراك البشري. هناك شك في أن الوعي لا يؤدي سوى دور فرعي للغاية في السلوك والإدراك البشريين، وأن العديد من الأشكال الحاسمة من الإدراك والفعل الإرادي هي أساسا لاواعية، أو أنه يمكن رصدها، استرشادا بالوعي، لكن استهلالها لاواع. لم يكن الدافع وراء هذه الحجة هو أيديولوجيا مجاز الحاسوب، بل ترتكز على نتائج تجريبية راسخة.

سأدرس العديد من الأمثلة على هذه النتائج.

1 - النظر الأعمى

المثال الأول، وربما الأكثر شهرة، هو مفهوم «النظر الأعمى» الذي طرحه في البداية لورانس فسيكرانتز Weiskrantz[5].

اكتشف فسيكرانتز في البداية مريضا واحدا كان مصابا بنوع من التلف الدماغي (في المنطقة البصرية 1)، الذي تركه أعمى فعليا في أحد أجزاء المجال البصري. وبالنسبة إلى المريض، في الواقع، لم يكن هذا الجزء من المجال البصري موجودا. في الربع السفلي الأيسر، كانت الحال كأن تلك المنطقة توجد خلف

رأسه. لم يكن الأمر أنه يرى سوادا هناك، بل إنه لا يوجد أي شيء هناك. اكتشف فسيكرانتز أمرا مثيرا للاهتمام. إذا طلبت من المريض أن يثبّت عينيه على منتصف الخطوط المتقاطعة على شاشة أمامه، ثم يومض بسرعة حرف X أو O في الربع السفلي الأيسر حيث هو أعمى، وجعلت الوميض قصيرا بحيث لا يمكنه تحريك عينيه استجابة للمحفز، فستكتشف أنه يستطيع تقرير ما يجري. يمكنك توجيهه كما يلي: بوسعك أن تسأله «ماذا رأيت؟» سيقول أمورا من قبيل: «لا أرى أي شيء. كما تعلم، فقد تعرضت لإصابة في الدماغ» (يميل المرضى في الواقع إلى الانزعاج من تلك الأسئلة). ولكن في ظل التوجيه، سيقول المريض: «يبدو لي أنه يوجد حرف X هناك». أو «يبدو لي أنه يوجد حرف O هناك». بعد أسبوع من هذا، كان مريض فسيكرانتز يتعرف على الحرف الصحيح في أكثر من 90 في المائة من الحالات. من الواضح أنه يوجد شكل قصدي من المعلومات الجاري إدراكها في الجزء المصاب بالعمى من المجال البصري للمريض. أطلق فسيكرانتز على هذه الظاهرة اسم «النظر الأعمى» (Blindsight).

وهي مهمة في بحثنا هذا لعدة أسباب. وأحد هذه الأسباب هو أن هذه التجربة تُظهر بوضوح أن هناك أشكالا لاواعية من الإدراك القصدي. ظن فسيكرانتز أن الجانب الأكثر إثارة للاهتمام من هذا هو أنه يُظهر أن هناك أكثر من مسار عصبوني في الجهاز البصري، وأن تلك المسارات ليست جميعها واعية؛ فأحدها على الأقل يوجد في اللاوعي.

تدعم البحوث المتعمقة التي أجراها ميلنر Milner وغوديلGoodale[6] فكرة وجود أكثر من جهاز بصري واحد في الدماغ، وأن هذه الأجهزة ليست جميعها واعية.

2 - كامن الجاهزية

اكتُشف النموذج الثاني لمعالجة المعلومات اللاواعية من خلال الأبحاث التي أجراها أولا ديكه Deecke وكرونهوبرKornhuber[7] في ألمانيا في سبعينيات القرن العشرين، ثم كررها بن ليبت Libet في نهاية القرن العشرين في سان فرانسيسكو. بدا أن نتائج أبحاثهم تُظهر أن استهلال الفعل يحدث في اللاوعي، أي أن الفعل يبدأ قبل أن يصير الفاعل واعيا بما يقوم به.

رُتِّب النظام التجريبي كالتالي: طُلب من المشارك تنفيذ بعض الأفعال البسيطة مثل مد يده والضغط على زر. وبعد ذلك، طُلب من المشارك النظر إلى ساعة ليرى بالضبط اللحظة على الساعة التي قرر فيها الضغط على الزر حينئذ وهناك، وكذلك النقطة التي بدأ عندها المقصد الجاري تنفيذه. أظهر الاستقصاء أن هناك فاصلا زمنيا يبلغ نحو 350 مللي ثانية بين النشاط المتزايد في المنطقة الحركية الإضافية ووعي المشارك ببدء الفعل. الصورة التي رسمها ديكه، وكرونهوبر وليبت لهذه البيانات هي أن دماغ هذا المشارك يقرر أنه سيضغط على الزر قبل أن يصير المشارك واعيا باتخاذ قراره هذا، وأن «كامن الجاهزية» هذا يتضح في زيادة النشاط في المنطقة الحركية الإضافية. وبعد ذلك، يصبح المشارك واعيا بأنه سيضغط على الزر ويعلن هذا الوعي للباحث، لكن في الواقع، يكون وعي المشارك ببساطة مسيّرا، لا مخيّرا.

لقد اتُّخذ بالفعل القرار بكبس الزر في الدماغ بطريقة لاواعية تماما.

يكشف هذا النموذج التجريبي بأكمله، وكذلك ما ينجم عنه من مناقشات، عن أوجه القصور في مناخنا الفكري الحالي الذي يفترض روتينيا أن الوعي ليست له أي أهمية. لا تكشف المناقشات في الواقع عن فلسفة سيئة فقط، بل عن تصميم تجريبي سيئ. ذكر كل أنواع الناس الذين يجب أن يكونوا على علم أكثر بأن تجارب ليبت تدحض الإرادة الحرة وتبين أن سلوكنا هو في الواقع مجتوم. ربما كانت الإرادة الحرة خاطئة، لكن تجارب ليبت لا تُظهر شيئا من هذا القبيل. تشير دراسة حديثة[8] إلى احتمال أن تكون النتائج التجريبية ناجمة عن اشتراط أن يحدّق المشاركون في الساعة. قد تكون الساعة هي ما يُنتج كامن الجاهزية. إذا أجريت التجربة نفسها بحيث يقرر المشارك عدم التحرك، فسيحدث «كامن الجاهزية» نفسه.

إن كامل تاريخ مناقشة كامن الجاهزية، والاستنتاجات المذهلة المستمدة منها حول احتمالية الإرادة الحرة، تكشف شيئا بالغ العمق عن أوجه القصور الفكرية في العصر الحاضر. خلص كثير من الأشخاص الذين يُفترض أن يعرفوا أكثر من تجارب ليبت إلى أننا لا نمتلك إرادة حرة، وأن فكرة الإرادة الحرة دُحِضت[9]. ولكن حتى وفقا لشروطهم، لم تُظهر التجارب شيئا من هذا القبيل. كان كل ما

أظهرته هو أن هناك نشاطا متزايدا في المنطقة الحركية الإضافية قبل استهلال الفعل، وذلك قبل أن يكون الفاعل واعيا به. ولكن تبين أن كل هذا ناتج عن تحديق المشارك في الساعة قبل اتخاذ القرار بتنفيذ الفعل. سيكون من المشوّق أن نراجع كلا من الفلسفة السيئة والبيولوجيا العصبية السيئة اللتين استندتا إلى إساءة فهم تجارب ليبت.

لقد أكدت دائما أننا حتى لو أخذناها على علاتها فلن تُظهر شيئا عن استحالة حرية الإرادة[10].

3 - المنعكسات

هناك كثير من الحالات القولية وكذلك الحالات المثبتة علميا، والتي انطوت على أدلة تُثبت أسبقية الفعل على الإدراك الواعي. سيلاحظ أي شخص لمس موقدا ساخنا في أي وقت مضى أنه سحب يده قبل أن يصبح واعيا بالحرارة.

ويعلم أي متزلّج ماهر أن جسده يتكيف تلقائيا على تغيرات التضاريس قبل أن يصير واعيا بأنه حرك جسده.

وكذلك فإن الرياضيين المحترفين يذكرون أمثلة مذهلة على ذلك. ينبغي على ضارب البيسبول الذي تُقذف الكرة نحوه بسرعة أكبر من تسعين ميلا في الساعة أن يبدأ ضربته قبل أن يمكنه أن يصبح واعيا بقدوم الكرة. إذا انتظر جسده الوعي الكامل بالكرة، فستكون قد تجاوزته بالفعل. تُذكر أمثلة مشابهة من قبل لاعبي التنس الذين ينبغي عليهم البدء في توجيه المضرب إلى الإرسال القادم قبل أن يصيروا واعين به. هناك نوع شهير آخر من الأمثلة، وهو الذي يذكره عدّاؤو المضمار المحنكون الذين يبدأون التحرك بالفعل قبل أن يسمعوا مسدس الانطلاق على نحو واع. يحفز المسدس الدماغ بطريقة تستهل حركة العدّاء، لكن المعالجة الفعلية في الجهاز السمعي أبطأ بكثير من أن تكفي لأن ينتظر العداء حتى يسمع على نحو واع انطلاق المسدس لكي يبدأ بالجري.

في كل هذه الحالات، يكون الفاعلون غير مدركين لأنهم بدأوا الحركة الجسدية قبل أن يوجد إدراك واع. كيف يمكننا، إذن، أن نعرف أنهم بدأوا الحركة الجسدية بالفعل؟ يكمن الجواب عادة في أننا نعرف الوقت الذي يستغرقه الدماغ لمعالجة إشارة واردة قبل إنتاج الوعي. قد يصل طول هذه العملية إلى نصف الثانية.

لكن الجسم المدرب لا يمكنه أن ينتظر كل هذا الوقت، ولذا فإنه يبدأ التحرك قبل الإدراك الواعي.

ليست هذه الأنواع من الأمثلة سوى غيض من فيض من الأبحاث التي تشير إلى أن الوعي ليست له أهمية كبيرة. وفقا لمفهوم ليبت، فإن الوعي يراقب سلوكنا لكنه لا يستهله في الواقع. يُستهل السلوك بصورة لاواعية، ويمكن للعقل الواعي حينئذ أن يرفضه، لكنه لا يستهله أو ينفذه. وكما قال ليبت ذات مرة: ليست لدينا «إرادة حرة»، لكننا نمتلك «حرية الرفض». يمكن للوعي أن يرفض الفعل الذي كان سيحدث بخلاف ذلك.

يضفي كتاب مارك جانرود Jeannerod المعنون بـ «الإدراك الحركي»[11] مزيدا من الدعم للفكرة القائلة بأن كثيرا مما نعتبر بسذاجة أنه معالجة عقلية واعية يمكن تفسيره على نحو أفضل عن طريق افتراض وجود عمليات عقلية لاواعية تنفذ النشاط بالفعل.

تتمثل الصورة السائدة في وقت كتابة هذه السطور، في العقد الثاني من القرن الحادي والعشرين، في أن الوعي يؤدي دورا حقيقيا ولكنه طفيف إلى حد ما في السلوك البشري. يُكتسب معظم معلوماتنا الإدراكية بصورة لاواعية، كما أن كثيرا من أفعالنا، وربما أغلبها، تُستهل على نحو لاواع. قد يعمل الوعي كضرب من رجال الشرطة لتوجيه أعمالنا، ويمكنه حتى أن يرفض أنواعا معينة من الأفعال، لكن المحرك الفعلي الذي يوجه الإدراك والسلوك البشريين لاواع. أعتقد أن هذا الرأي خطأ تماما ولا تدعمه الأدلة التجريبية، وسأشرح الآن سبب ذلك.

ثالثا: هل الوعي مُهم؟

ما الذي نفهمه من كل هذه البيانات المشوّقة؟ هل تُظهر أن الوعي غير مُهم؟ هل يحسم الدماغ أمره بخصوص فعل شيء ما قبل أن تصير واعيا بأنك اتخذت قرارك؟ هل نستنتج أنك لا ترى الكثير على نحو واع في الواقع؟ أعتقد في الحقيقة أنها لا تُظهر شيئا من هذا القبيل، وسأراجعها واحدة تلو الأخرى.

الحالة الأكثر تشويقا هنا هي تجارب ديكه وكرونهوبر وليبت حول كامن الجاهزية. حتى لو كانت تلك التجارب صحيحة تماما، فلم تكن النتائج لتُظهر

أن الإرادة الحرة لا وجود لها. لقد سبق للمشاركين اتخاذ قرارهم بفعل شيء ما - وبمصطلحاتي، فقد صاغوا قصدا مسبّقا - ولكن لم يكن هناك ما يشير إلى أن الوضع قبل الفعل كان كافيا بأي حال لتسبيب الفعل. يعني هذا أنه لا يوجد أي دليل على أن هذا يدحض حرية الإرادة، لكن المنظومة التجريبية بأسرها بالطبع كانت معيبة بسبب حقيقة وجود متغيرين اثنين: التحديق في الساعة وتحريك يدك. من الواضح أنه في بيئتنا الفكرية، يود كثير من الناس أن يصدقوا أن الإرادة الحرة لا وجود لها وأن الوعي لا يهم كثيرا. لست أدري إن كانت الإرادة الحرة موجودة، لكنني مقتنع بأن للوعي أهمية كبرى. حاول أن تتخيلني أكتب هذا الكتاب بلا وعي، على سبيل المثال.

العديد من الحالات هي منعكسات. لاحظ أنه لا يمكن إلا لضارب البيسبول أو لاعب التنس المحنك أن يبدأ التحرك قبل اتخاذ أي قرار واع، وأعتقد أنه من الواضح أن شيئا يشبه المنعكس هو ما يحدث في هذه الحالات. إذا كنت متزلجا محنكا، وكنت أمتلك هذه الخبرة، وهو أمر شائع للغاية في رياضة التزلج التي تنطوي على قيام جسدي بالتكيف تلقائيا مع تغيرات التضاريس قبل أن أصبح واعيا بالتغيير. سترتقي زلاجتي العثرة، وتتكيف ركبتاي تلقائيا، وأصير واعيا بالعثرة وبرد فعلي تجاهها بعد حدوثه. أما مفهوم المنعكس فأكثر تعقيدا مما يبدو من خلال الثقافة الشعبية؛ ولكن، مع ذلك، يحدث في هذه الحالات شيء يشبه المنعكس.

مرة أخرى، تتسم حالات النظر الأعمى بكونها مشوّقة، لكنها حالات هامشية للغاية تتعلق بالإدراك.

لا يمكن لأحد أن يقود سيارة، أو من وجهة النظر هذه تأليف كتاب أو مشاهدة فيلم، باستخدام موارد النظر الأعمى وحدها.

ثمة خطأ شائع آخر، وهو أن نفترض أنه لأن معظم العمليات التي نستخدمها لنتمكن من أن نرى شيئا، على سبيل المثال، هي نفسها عمليات بيولوجية - عصبية لاواعية، فهناك عمليات عقلية لاواعية جارية في الدماغ، وهي التي تُنتج الرؤية. هذا هو الخطأ الجسيم الذي أشرت إليه في وقت سابق. لذلك، على سبيل المثال، تُظهر الأبحاث حول البيولوجيا العصبية للرؤية أن هناك قدرا كبيرا

من التغذية الراجعة من المنطقة البصرية 1 (V1) إلى النواة الركبية الجانبية (LGN). ومن ثم فإن الإشارة تنتقل من النواة الركبية الجانبية إلى V1، ولكن بعد ذلك هناك قدر كبير من التغذية الراجعة إلى النواة الركبية الجانبية. الفكرة التي أطرحها هنا هي أنه على رغم كون هذه العمليات ضرورية لإنتاج التجربة البصرية، فإنه لا يوجد واقع نفسي عند هذا المستوى على الإطلاق. ليس هناك سوى سلسلة من الإشارات العصبونية من دون أي واقع عقلي على الإطلاق. ليست هذه حالات تتعلق بالعمليات العقلية اللاواعية؛ بل حالات تتعلق بالعمليات البيولوجية العصبية اللاواعية. هناك بالطبع عدد هائل من العمليات البيولوجية العصبية اللاواعية اللازمة لكي ننخرط في أي سلوك ذكي على الإطلاق. لكن من الخطأ الجسيم أن ننظر إليها باعتبارها غيضا من فيض لواقع عقلي لاواع، وهو الذي ينتج الوعي كنوع من التحلية فوق الكعكة. لتكرار النقطة التي طرحتها مرارا وتكرارا: من أجل أن يمثّل الشيء ظاهرة عقلية لاواعية، يجب أن يكون من تلك الأشياء التي يمكن أن تكون واعية، وإلا فلن يكون له واقع نفسي، أو شكل جوانبي، أو أي مضمون قصدي. وكذلك ينطبق هذا على العمليات الفسيولوجية اللاواعية التي استشهدت بها.

تتمثل ثمرة هذا النقاش في أنه بقدر ما نعرفه في الوقت الحاضر حول طريقة عمل الدماغ وطريقة عمل العقل، تظل للوعي أهمية محورية للغاية في أي مناقشة حول الإدراك والمعرفة عموما. هناك بالفعل عمليات عقلية لاواعية ضحلة، وهي التي غالبا ما تكون ذات أهمية كبرى، خصوصا في المسائل المتعلقة بالدوافع البشرية.

ولكن لا يوجد شيء اسمه اللاوعي العميق. وبالإضافة إلى ذلك، يحدث قدر كبير من المعالجة البيولوجية العصبية في أي تجربة إدراكية، لكنها ليست مرشحة لأن تكون حقيقة عقلية؛ لأنها لاواعية تماما. وعلى سبيل المثال، تتسم آليات التغذية الراجعة بين V1 والنواة الركبية الجانبية بأهميتها الحاسمة لخلق التجارب البصرية الواعية، لكنها لا تمتلك واقعا نفسيا. وعلى رغم أنها تخلق حالة نفسية، فهي في حد ذاتها لا تمثل أي حالة عقلية؛ فهي غير واعية non-conscious وليست لاواعية (un conscious).

8

النظريات الكلاسيكية للإدراك

الشكوكية والنظريات الكلاسيكية للإدراك

قلت في بداية هذا الكتاب إن الإدراك كان الشغل الشاغل المحوري للفلسفة الغربية منذ القرن السابع عشر. لكن معظم القضايا التي ناقشتها في الكتاب لم تكن الشواغل الرئيسة للكتّاب التقليديين حول هذا الموضوع. كان اهتمامهم الأساسي معرفيا (epistemic): كانوا يتفحصون علاقة الإثبات بين التجربة الإدراكية الداخلية والعالم الخارجي، حيث سبق الاستقصاءُ افتراضَ أن التجارب الإدراكية الداخلية، أي الأفكار أو البيانات الحسية، هي وحدها ما يمكن أن يُدرك مباشرة. وعلى وجه التحديد، فبالنظر إلى أن كل ما يمكننا إدراكه هو بياناتنا الحسية الخاصة، فكيف يمكن اكتساب معرفة مأمونة ومؤكدة بالعالم الخارجي؟ لقد

«... إن اعتراضي على جميع هذه النظريات المرتكزة على الحجة السيئة هو أنها تتركنا بتصور غير معقول لعلاقتنا بالعالم»

رفضت افتراض أن البيانات الحسية هي وحدها التي يمكن أن تُدرك. وعلى العكس من ذلك، فالشيء الوحيد الذي لا يمكن أن يُدرك مطلقا هو تجاربنا الإدراكية الداخلية، أي بياناتنا الحسية. بمجرد أن كشفتُ الحجة السيئة وتناولتُ بعض التفاصيل عن تأثيرها الفظيع في تاريخ هذا الموضوع، صار بإمكاني مناقشة سلسلة من الأسئلة التي تبدو لي أكثر أهمية بكثير من الأسئلة التقليدية، والتي لا يمكن للتقليد حتى تناولها. وبعبارة أخرى، فبمجرد أن تتقبل الحجة السيئة، وبمجرد أن تظن أن موضوعات الإدراك هي دائما بيانات حسية، فإن الأسئلة التي أعتقد أنها الأسئلة المثيرة للاهتمام في فلسفة الإدراك لا يمكن حتى تناولها.

يرتكب الفصليون خطأ بنفس حجم خطأ التقليد الذي يعتبرون أنفسهم معارضين له؛ لأنه من خلال قبول البنية الشكلية للحجة السيئة والأمل في تجنب عواقبها الضارة برفض فرضيتها الأولى - أي الفرضية التي تقول بوجود فراغ مشترك بين الحالة الجيدة والحالة السيئة، وبين الحالة الحقيقية والحالة الهلوسية- فهم يجعلون من المستحيل تناول بعض القضايا المثيرة للاهتمام حقا حول الإدراك، مثل كيفية تحديد الفينومينولوجيا الخام للمضمون القصدي، وتحديد شروط الإشباع.

في هذا الفصل، سأتناول بالتحليل بعض الأسئلة التقليدية. يدين أي كتاب عام عن فلسفة الإدراك للقارئ بتفسير لكيفية ارتباط هذا التفسير بمشكلة الشكوكية ولكيفية ارتباطه بالنظريات الكلاسيكية التقليدية، مثل النظرية التمثيلية، والظاهراتية، والمثالية... إلخ. وبالإضافة إلى ذلك، ففي مرحلة ما، ينبغي تناول التمييز بين الصفات الأولية والثانوية، وسأختتم الفصل بمناقشة موجزة لهذه المسألة.

عليّ أن أعترف في البداية بأنني لا آخذ كثيرا من هذه القضايا على محمل الجد مثلما يفعل كثير من الفلاسفة، ولهذا السبب فقد أجّلت تناولها إلى نهاية الكتاب. أجد صعوبة في أخذ مبدأ الشكوكية (skepticism) على محمل الجد في أي من أشكاله التقليدية. وبمجرد أن تَكشف زيف المغالطة وراء الحجة السيئة وتَتقبل تفسيرا للقصدية الإدراكية يبرر الواقعية المباشرة باعتبارها فلسفة للإدراك، فإن العديد من النزاعات التقليدية تفقد ببساطة أهميتها. وعلى أي حال، فمن أجل الاكتمال، سأتناول الموضوع فيما يلي:

أولا: مبدأ الشكوكية

هل يقدم تفسير الإدراك الذي طرحته في هذا الكتاب أي نوع من الرد على شكوك مبدأ الشكوكية حول إمكانية الحصول على المعرفة من الإدراك؟

تتخذ الحجج الشكوكية في الفلسفة عموما (بل أظن دائما) الشكل نفسه: فبغض النظر عن الأدلة (الدافع، التعليل، المسوّغ، الأساس... إلخ) المتوافرة لديك للادعاء بصحة شيء ما، وبغض النظر عن مدى اكتمال أساسك المعرفي المبرر لهذا الادعاء، فمن الممكن دائما أن تكون مخطئا (يجادل هيوم، وهو أكثر الشكوكيين تطرفا، بأنك لا تمتلك أي دليل في الحقيقة). هناك دائما فجوة بين الدليل والاستنتاج. ومن ثم فأنت تظن أنك تمتلك دليلا على أن الشمس ستشرق من المشرق غدا (مشكلة الاستقراء)، أو أن الآخرين واعون (مشكلة العقول الأخرى)، أو أنك تستطيع معرفة وجود الموضوعات عن طريق إدراكها (مشكلة الإدراك)، ولكن في كل حالة قد يكون لديك دليل ممتاز ولاتزال على خطأ.

تجدر الإشارة إلى أن هناك مشكلة حقيقية في التحديد الدقيق لطبيعة القاعدة المعرفية المفترضة. يمكن لكل واحد من المصطلحات التي استخدمتُها: «الدليل»، «التعليل»، «المسوّغ»، «الأساس»، وغيرها، أن يكون مضللا لأن كلا منها يُلزمنا بطريقة معينة للنظر إلى هذه المسألة. إنني على ثقة بأنه من الخطأ أن تظن أنني عندما أنظر إلى هذه الطاولة فإن تجربتي البصرية هي «دليل» على وجود طاولة هناك. ولكن ما هي إذن الطريقة الصحيحة لوصف ذلك؟ يستخدم ماكدويل تعبير «يسوّغ» (warrant)، لكنه، باعتباره مجازا قانونيا، قد يكون مضللا أيضا. ما الطريقة الصحيحة الدقيقة لوصف العلاقة بين معايشتي لهذه التجربة البصرية ومعرفتي بوجود طاولة هنا؟ أعتقد أن ذلك يمثل شكلا من أشكال الهوية. لا تعدو هذه التجربة البصرية كونها حالة تنطوي على العلم بوجود طاولة هنا. لكن ذلك قد يكون خادعا؛ لأنني قد أعايش تجربة مشابهة لتلك التجربة تماما ولا أعرف بوجود طاولة هناك. قد تكون الفينومينولوجيا متماثلة تماما في حالتين، إحداهما جيدة والأخرى سيئة. تؤدي هذه الحقيقة إلى الشكوكية.

على افتراض أن هذا هو الشكل العام للحجة الشكوكية، هل يرد تفسير الإدراك الذي طرحته في هذا الكتاب عليها بخصوص الإدراك؟ حسنا، يبدو الأمر كذلك من

ناحية ما؛ لأنها تقول إننا لا نمتلك أساسا استدلاليا يمكننا أن نبني عليه ادعاءاتنا حول الموضوعات الموجودة في محيطنا. وعلى العكس من ذلك، فنحن نرى ونلمس الموضوعات من حولنا مباشرة.

ليس لدي دليل على وجود مكتب هناك، لكنني أستطيع أن أراه. وتعني رؤيته العلم أنه موجود. لا يختلف قولي إنني «أمتلك أدلة» على وجود مكتب أمامي عن قولي إنني «أمتلك أدلة» على أن لديّ قدمين؛ فأنا أستشعرهما مباشرة. يكمن الخطأ الكبير في اعتقاد أن الرؤية تقدم «دليلا» (أو أرضية أو مسوّغا أو أساسا) لا تقدمه، وهذه الأمثلة كلها خاطئة. الرؤية وسيلة للمعرفة.

ومن ثم فباستخدام نسخة الحجة الشكوكية التي ظلت تلازمنا عدة قرون، سنمتلك نوعا من الإجابة عنها. تقول حجة مبدأ الشكوكية إن كل ما يمكنك إدراكه على الإطلاق هو تجاربك الخاصة، لذلك كيف يمكنك أن تعرف وجود حقيقة على الجانب الآخر من تلك التجارب؟ وفقا لتفسير الإدراك الذي طرحته على هذه الصفحات، فإن علاقة الإدراك تتعلق بالتصوير المباشر. ليست لدينا أدلة أو استنتاجات، فنحن نرى الموضوعات والظروف المحيطة بنا بصورة مباشرة. ومن هنا فإن شكل الشكوكية الذي ابتلي به الفلاسفة الكلاسيكيون - ديكارت، ولوك، وبيركلي، وهيوم، وكانط... إلخ - لا يصيب هذا التفسير. بشكل عام، كان لديهم خيار بين النظرية التمثيلية التي اعتمدها لوك وديكارت، والتي تقول إنك لا ترى الموضوعات بل مجرد تمثيل للموضوعات، وبين الظاهراتية أو المثالية التي اعتمدها بيركلي وخلفاؤه. هناك تنتفي مشكلة الشكوكية؛ لأنه لا يوجد تمييز بين الدليل والاستنتاج. إن البيانات الحسية التي تراها هي الموضوعات التي تراها بالذات. تمثل هذه حجة قياسية للمثالية بأي شكل من أشكالها. ينتفي التمييز بين الدليل والواقع إذا كانت الحقيقة الوحيدة هي الدليل في واقع الأمر.

هل ردي على الشكوكية مُرضٍ؟ حسنا، من الواضح أنه ليس كذلك بمعنى ما؛ لأنه لا يزودنا بأي طريقة لمعرفة ما إذا كنا أو لم نكن في حالة إدراكية فعلية، أم أننا نعايش هلوسة غير قابلة للتمييز (indiscriminable). لكن شكل الشكوكية الذي يتبقى لنا له أبعاد مختلفة. لا يتعلق الأمر بعدم وجود أدلة كافية من حيث المبدأ؛ فقد انتفت مسألة الأدلة تماما. لست في حاجة إلى أي أدلة على وجود طاولة هناك، فبوسعي أن أراها.

يمكننا مقارنة ذلك الرد على الشكوكية المتعلق بإدراك الموضوعات المادية بمناقشة فيتغنشتاين للشكوكية المتعلقة بالعقول الأخرى. يشير فيتغنشتاين إلى أننا في حاجة إلى التمييز بين «المعايير» (criteria) و«الأعراض» (symptoms). إذا رأيت رجلا ممسكا بجانبه، ويُظهر وجهه حركة إجفالية طفيفة، فقد أستنتج أن لديه ألما في جانبه؛ فهو يُظهر أعراض استشعار الألم. لكنني إذا رأيت رجلا دهسته سيارة وكنت أستطيع أن أرى ساقه عالقة تحت السيارة وهو يصرخ من الألم، فإن ما ألاحظه في هذه الحالة ليس أعراض الألم؛ بل إن هذا، كما يقول فيتغنشتاين، هو موقف نصف فيه الرجل بأنه «يعايش الألم». يمكننا الآن أن نخطئ الفهم في كلتا الحالتين. قد يكون في حالة الأعراض أن الرجل لم يكن في الحقيقة يُظهر الألم، وقد يكون الأمر في حالة المعايير أن الحدث كله كان جزءا من فيلم سينمائي، وأنهم كانوا يمثلون حالة رجل يعايش الألم. لكن من المهم في الحالة الثانية أن نرى أن ما يجري تمثيله هو على وجه التحديد «رجل يعايش الألم». وهذا يعني، في هذه الحالة، وكما صاغها فيتغنشتاين، أن اللعبة اللغوية لإسناد الألم هي أن هذه حالة من المنطقي أن نطلق عليها اسم الألم لأن المعايير قد أُشبعت؛ وحتى في الحالات التي نكون فيها مخطئين، فإن الإسناد الخاطئ يعود، إذا جاز التعبير، على طبيعة الألم ذاتها.

على رغم أن هذا لا ينفي إمكانية ارتياب الشكوكيين، فهو يمكننا من رؤية المشكلة برمتها على هيئة مختلفة. يريدنا المتشكك التقليدي في العقول الأخرى أن نعتقد أنه لم يكن لدينا ما يكفي من الأدلة، كما يقول فيتغنشتاين إنك إذا ميزت بوضوح بين الأعراض (أي الأدلة) والمعايير، فسيمكنك أن ترى أن لعبة اللغة التي نمارسها بكلمة «ألم» تمكننا على وجه التحديد من استخدام هذه الكلمة في الحالة المعاييرية (criterial)، على رغم أنه لا يوجد أي ضمان ذاتي بخصوص المعايير. فقد نستخدم الكلمة في الحالة المعاييرية ونظل مخطئين لسبب ما، مثل أن يكون هناك مشهد سينمائي جارٍ تمثيله. والآن، بتطبيق هذا الدرس على حالة الرؤية، فكما يمكننا القول: «هذه هي الحالة التي نسميها «رجل يعايش الألم»، يمكننا القول أيضا: «هذه هي الحالة التي نسميها «رؤية مكتب أمامي».

قد أكون مخطئا، بطبيعة الحال، لكن بُعد (dimension) الخطأ يختلف عن غياب الأدلة أو عدم كفاية الأدلة. ومن ثم فإن النتيجة هي أنه، على افتراض أن

فيتغنشتاين مُحق بشأن حالة الألم، وعلى افتراض أنني مُحق بشأن إدراك الموضوعات، ففي كلتا الحالتين لايزال من الممكن إثارة ارتياب الشكوكيين. لكن الارتياب الشكوكي له بُعد مختلف عن ذلك الذي يطرحه علينا المتشككون الكلاسيكيون. لا يتمثل هذا البُعد في غياب الأدلة أو عدم كفايتها، بل هو بُعد مختلف تماما من الخطأ.

ثانيا: الظاهراتية، والمثالية، والنظرية التمثيلية للإدراك

يكمن أحد الفروق الأساسية بين الفلاسفة وأنواع الفلسفة، وربما كان الفرق الأكثر أهمية، في إجابتهم عن السؤال المتعلق بما يعتبره الفيلسوف المستوى الأدنى أنطولوجيا. يعني هذا، بالنسبة إلي فيلسوف مستعد لاستنتاج الآثار المترتبة على موقفه الفلسفي، أن هناك إجابة عن السؤال: «ما الذي، إن وجد، ينبغي تفسير كل شيء آخر من حيث علاقته به، لكن الذي ليست هناك حاجة إلى تفسيره هو نفسه من حيث علاقته بأي شيء آخر؟».

بموجب التفسير الذي طرحته عليكم في هذا الكتاب، من الواضح أن المستوى الأدنى هو العالم كما تصفه الفيزياء الذرية. لا يرجع هذا إلى أن لديّ تفضيلا خاصا لمرحلة بعينها من العلوم الطبيعية؛ فعلى العكس من ذلك، فإنني أفترض أنها ستستمر في التغيّر والتطوّر. لكنني أعتقد أنه نتيجة لتزايد المعرفة على مدى الثلاثمائة سنة الماضية، فإن ما نسميه على نحو مضلّل «الاستقصاء العلمي» يمكننا أن نستنتج بسهولة أن العالم المعروف يتألف من كيانات نجد أنه من المناسب أن نطلق عليها اسم «الجسيمات المادية»، على رغم أن ذلك ليس دقيقا تماما. توجد هذه الجزيئات في حقول للقوة، وتترتب في أنظمة، حيث تتحدد حدود الأنظمة عن طريق العلاقات السببية.

تشمل أمثلة الأنظمة جزيئات الماء، والرضّع، والدول القومية، والمجرات.

عليّ أن أعترف بشعوري بالارتباك تجاه المادة المظلمة والطاقة المظلمة. ومن ناحية أخرى، فإن ارتباكي لا يشبه من قريب أو من بعيد ارتباك الفيزيائيين وعلماء الكونيات. فعندما يقولون «مظلمة»، فهم لا يتحدثون عن اللون بل عن جهلهم هم. عندما ذكرت «العالم المعروف» أعلاه، تعمدت استبعاد المادة المظلمة والطاقة المظلمة. عليّ أن أترك للفيزيائيين مهمة اكتشاف طبيعة هذه الظواهر. وعلى أي

حال، يتضح من التفسير الذي أطرحه عليكم أن التفسير يبلغ أدنى مستوى له فيما أعتقد أنه العالم الحقيقي الموجود بطريقة مستقلة تماما عن المراقب، والموضوعية أنطولوجيا. من بين مهام الفلسفة شرح بنية هذه الأنظمة الرفيعة المستوى، وكيف تصل إلى المستويات الأدنى وصولا إلى كيانات الفيزياء الذرية.

في تاريخ الفلسفة على مدى القرون الثلاثة الماضية، لم يكن الادعاء بأن الأنطولوجيا تصل إلى أدنى مستوياتها في الفيزياء هو الرأي السائد دائما.

في الواقع، إن الحجة السيئة كانت بالغة التأثير لفترة طويلة بحيث أدت إلى شكلين من توسيع نطاق الحجة السيئة، ولكليهما حقيقة مطلقة تبلغ أدنى مستوى لها في الشخصانية (subjectivity). يتمثل أحد الشكلين في تقاليد المثالية (Idealism) التي تقول إن الواقع مثالي في نهاية المطاف؛ أي أنه يتألف من الظواهر الروحية التي تسمى تقنيا «أفكارا». فالفيزياء، وفقا لهيغل، ليست هي القول الفصل. وعلى العكس من ذلك، فالفيزياء هي مجرد تعبير سطحي عن شيء أكثر أساسية بكثير، وهو أنطولوجية العقل (Geist). أعتقد أن هذه المثالية لاتزال باقية بصور مختلفة في فينومينولوجية القرن العشرين، وتحديدا في كتابات هايدغر، وهوسرل، وميرلو- بونتي[1].

تأتي المثالية في العديد من الأشكال المختلفة. أمتلك فهما جيدا على نحو معقول لمثالية بيركلي. فقد تربينا جميعا عليها، بصورة ما، في تقاليدنا الفلسفية.

وعلى رغم أنني لا أفهم المثالية الهيغلية فهما جيدا بما يكفي لتكوين رأي ذكي عن تفاصيلها، لكنني أعتقد أنني أفهمها جيدا على وجه العموم بما يكفي لرفض أسسها المثالية. يعني هذا أن التفاصيل المعينة للشكل الهيغلي من المثالية تبدو لي شديدة الغموض، لكن رفض الجسيمات المادية باعتبارها المستوى الأدنى من الأنطولوجيا، في اعتقادي، يبدو واضحا للغاية في المثالية الألمانية. ليس لدي مزيد لأقوله عن هذا الموضوع، لأنني، كما أسلفت، لا أفهمه بالتفصيل.

ثمة تقليد آخر، وهو الذي له نكهة مختلفة تماما على السطح، لكنه يبدو لي أنه يرتكب الخطأ نفسه بالتحديد، هو الفرع الظاهراتي من التقليد التجريبي. وفقا للظاهراتية التجريبية (phenomenalist empiricism)، وهي التي تتمثل في الوضعية المنطقية. يتمثل المستوى الأدنى لكل شيء في نهاية المطاف في التحقّق

(verification)، حيث يتألف التحقّق التجريبي من إدراك البيانات الحسية. أعتقد أن الوضعيين (positivists) كانوا سينكرون أن البيانات الحسية، من منظورهم، هي المستوى الأدنى من الأنطولوجيا. وعلى العكس من ذلك، كانوا سيصرون على أنهم يتقبلون الأنطولوجيا النهائية للفيزياء النووية، لكنهم سيصرون أيضا على أن مهمة الفيلسوف تتمثل في توضيح معاني هذه الادعاءات. عند تحليل معنى بيانات الفيزياء الذرية، أو أي بيان تجريبي على الإطلاق، فلا بد من أن يتمثل مستواه الأدنى في البيانات الحسية، وإلا فسيكون بلا معنى. وفقا لتفسير الوضعيين، فمعنى البيان هو أسلوبه في التحقّق، ويُتَحقّق من البيانات التجريبية عن طريق التجربة، أي من خلال البيانات الحسية. سأذكر مزيدا عن هذه القضايا لاحقا.

من المثير للسخرية أن هذين التقليدين، المثالية والظاهراتية، على رغم كونهما شديدي الاختلاف من الناحية السطحية يعارض أحدهما الآخر أيديولوجيا، فإنهما يرتكبان الخطأ نفسه في الواقع، كما أن الخطأ يستند إلى الحجة السيئة في كلتا الحالتين.

ثمّة تعبير آخر عن الرغبة الكامنة نفسها التي ذكرتها في جميع أجزاء الكتاب، وهي النظرية التمثيلية (Representative Theory) للإدراك. يتسم نقد النظرية التمثيلية ببساطته النسبية، لذلك دعونا نبدأ به.

ثالثا: دحض النظرية التمثيلية للإدراك

وفقا للنظرية التمثيلية، نحن لا ندرك الموضوعات بصورة مباشرة في الواقع؛ وبدلا من ذلك فنحن نُدرك البيانات الحسية، ويمكننا الحصول على معرفة بالموضوعات من هذه البيانات الحسية لأنها تشبه الموضوعات التي تسببها من بعض الجوانب. يأتي التمثيل عن طريق التشابه. لذلك، عندما أنظر إلى الطاولة الخضراء، يجري تمثيل شكل وحجم الطاولة في تجربتي، كما أن للطاولة شكلا وحجما بالفعل. إن التشابه بين البيانات الحسية والطاولة نفسها يتيح لي الحصول على معرفة بالطاولة من خلال تجاربي.

في الصيغ القياسية من النظرية التمثيلية، كما توجد على سبيل المثال في كتابات ديكارت ولوك، لا تُشبه جميع تجاربي الخصائص الفعلية للطاولة. فاللون هو

أحد خصائص تجربتي، ولكن ليس من خصائص الطاولة نفسها. تتألف الطاولة نفسها من جزيئات عديمة اللون. تقليديا، يميّز أتباع النظرية التمثيلية بين الصفات الأساسية للحجم والشكل والسرعة والحركة والعدد من ناحية، والصفات الثانوية للون والطعم والصوت والرائحة، من الناحية الأخرى. تتمثل النظرية، وفقا للوك، في أن الصفات الثانوية ليست حقا صفات للموضوع، لكنها ليست سوى «قوى» (powers) للصفات الأساسية، والتي تُحدث فينا بعض التجارب. ولذلك فوفقا لهذه النظرية، فإن الألوان، على سبيل المثال، هي نوع من الوهم المنهجي. ليست الموضوعات ملونة حقا، لكن جهازنا العصبي منظّم بحيث نحصل على وهم اللون.

جاء الاعتراض الحاسم على النظرية التمثيلية بالفعل من قبل بيركلي، عندما قال إن الأفكار لا يمكنها أن تتشابه إلا مع أفكار أخرى. ما كان يعنيه بذلك، في هذا السياق، هو أن أفكارنا الإدراكية عن موضوع ما لا يمكنها مطلقا أن تشبه الموضوع نفسه؛ لأن الموضوع غير مرئي تماما، ولا يمكن الوصول إليه إلا عبر الحواس. لا توجد وسيلة يمكن بها للأفكار التي نستطيع إدراكها أن تشبه (أو تبدو مثل، أو تكون مشابهة بوضوح) الخصائص الفعلية للموضوعات لأن الموضوعات، بحكم تعريفها، يتعذر الوصول إليها من قبل حواسنا. يبدو الأمر كأني قلت إن هناك سيارتين في مرآبي، وهما تبدوان متشابهتين تماما، باستثناء أن إحداهما غير مرئية تماما. يفترض مفهوم «تبدو مثل» أن كلتيهما مرئية، لكن النظرية التمثيلية ترى أن إحداهما ليست كذلك. ما أهمية ذلك؟ لأن شكل التمثيل المعني يستلزم التشابه. علينا التفكير في الأفكار كأنها صور للموضوعات، لكن العلاقة التصويرية لا معنى لها إذا كان الموضوع المراد تصويره غير مرئي. أظن أن هذا يمثل دحضا حاسما للنظرية التمثيلية، ولم أتمكن مطلقا من أخذ تلك النظرية على محمل الجد.

رابعا: دحض الظاهراتية

للظاهراتية (Phenomenalism) تقاليد عريقة، وهي غير قابلة للتصديق لدرجة أنه يصعب عليّ أن أفهم كيف أمكن لكثير من الفلاسفة الألمعيين أخذها على محمل الجد فترة طويلة. تتمثل الفكرة في أن كل ما ندركه هو بيانات حسية، لكن هذا هو كل ما يوجد في العالم على أي حال، أي البيانات الحسية الفعلية التي

ندركها والبيانات الحسية المحتملة التي يمكننا أن ندركها. ومن ثم، فوفقا لهذا التفسير يمكننا أن نقول إن هناك شجرة في باحة الكلية في حين أنه لا يوجد أحد هناك ليدركها؛ لأننا إذا توجهنا إلى باحة الكلية فسنُدرك البيانات الحسية ذات الصلة. ولذلك لا يلزم أن تكون البيانات الحسية فعلية؛ فمن الممكن أن تكون محتملة. في أوج انتشار الفلسفة اللغوية، صيغت هذه في «أسلوب شكلي» بقول أي بيان عن الموضوعات المادية، بل أي بيان عملي على الإطلاق، يمكن أن يترجم إلى بيان أو مجموعة من البيانات حول البيانات الحسية، ويمكن لتلك البيانات أن تكون قاطعة (categorical) (أرى الآن كذا وكذا من البيانات الحسية)، أو افتراضية (hypothetical) (إذا أديت كذا وكذا من العمليات، فسأدرك كذا وكذا من البيانات الحسية).

هناك كثير من الاعتراضات على هذه النظرية لدرجة أن المرء لا يعرف من أين يبدأ في دحضها، لكن المشكلة الأساس هي أنها تختزل أنطولوجيا العالم العام الموضوعي أنطولوجيا إلى مجموعة من الظواهر الشخصانية أنطولوجيا. يتمثل الهدف من التحليل الفلسفي للإدراك في تحليل مفهومنا العادي والعلمي لما يعنيه الحديث عن إدراك موضوعات وظروف العالم، وينتج عن التحليل الظاهراتي - المثالي أن كل هذا الكلام يدور في الحقيقة حول الشخصانية الأنطولوجية. لكن هذا يعني أنه إذا كان المشروع متعلقا بتفسير الطرق العادية لتفكيرنا وحديثنا، فإنه قد فشل. حسنا، ما الخطأ في القول إنه قد فشل، إن كل ما يوجد هو تجارب بالغة الخصوصية في ذهنك وفي أذهان الآخرين؟ يكمن الجواب في أن هذا يؤدي إلى الأنانة (وحدة الأنا) solipsism. اتضح الآن أن الظاهرة الوحيدة في العالم التي تعد منطقية بالنسبة إليّ، بحيث يمكنني أن أتحدث عنها، هي تجاربي الخاصة. إذا كانت لديك تجارب، فلا يمكنني أن أعرفها مطلقا؛ لأنني أستطيع معايشتها مطلقا، وبالفعل، إذا كنت أنت موجودا، فلا بد من أنه يمكن اختزالك إلى تجاربي. (سأذكر مزيدا عن هذا لاحقا).

هناك عدد من التفسيرات الأكاديمية القياسية لدحض الظاهراتية. لغرض الاكتمال، سأعرض لاحقا ملخصات موجزة عن بعض الاعتراضات القياسية. وعلى أي حال، لا بد لي من القول إن ما يزعجني حول الظاهراتية والنظرية التمثيلية ليس

بعض المشاكل التقنية المتعلقة بهما، بل لاعقلانيتهما المحضة. فمن عواقبهما أنك لا ترى في الواقع الموضوعات والظروف الموجودة بشكل مستقل في العالم؛ بل إن كل ما يمكنك أن تراه على الإطلاق هو تجاربك الخاصة. لا يرجع هذا إلى بعض القلق المعرفي الذي قد يعترينا - فقد نعاني الهلوسة، أو قد تغوينا العفاريت الشريرة، أو أننا أدمغة في أوعية... إلخ - بل لأنه حتى لو كان كل شيء يسير على أكمل وجه، فكل ما تراه على الإطلاق هو تجاربك الخاصة. بالمعنى الدقيق للكلمة، لا يمكنك حتى أن تقول إن ما تراه يدور في الرأس؛ لأنه يمكن اختزال الرأس بطبيعة الحال إلى مجموعات من التجارب.

قبل انتقاد الظاهراتية، من المهم محاولة استعادة الحماس الذي كان مقبولا في العقود الوسطى من القرن العشرين. لقد اعترضت عليها لأن أنطولوجيتها الأساس تصل إلى أدنى مستوياتها في البيانات الحسية الشخصانية أنطولوجيا بدلا من الواقع المادي الغاشم للفيزياء الذرية.

لا بد من أن هذا كان سيصدم الوضعيين أنفسهم، ولكانوا قد اعترضوا عليه. لقد ظنوا أن الواقع يصل إلى أدنى مستوياته في الفيزياء، لكنهم اعتقدوا أيضا أن مهمة الفيلسوف هي شرح ما يعنيه ذلك. ولا بد من التصريح بما يعنيه ذلك بمفردات البرهنة (verificationist) لأنه، وفقا لهم، يتحدد معنى البيان ذاته بأسلوبه في البرهنة. تتمثل الطريقة التي يمكنك أن تُبرهن بها البيانات المتعلقة بالفيزياء في إدراك البيانات الحسية المناسبة. وبالتالي فليس الحال أن هناك أنطولوجيتين متنافستين: الأنطولوجيا المادية وأنطولوجيا البيانات الحسية. تتطلب الأنطولوجيا المادية الأساسُ تحليلَ البيانات الحسية لكي تكون ذات مغزى. ماذا عن اعتراضي القائل إن هذا يمنحنا أنطولوجيا أساسا تكون، مثل المذهب المثالي، عقلية بحتة؟ قال الوضعيون إن كل هذا الحديث عن «الأنطولوجيا الأساس» هو مجرد ميتافيزيقا لا معنى لها. لا تتمثل مهمتهم في الرد على أسئلة لا معنى لها حول الطبيعة المطلقة للواقع، بل في تحليل معنى الادعاءات التجريبية (الأمبريقية). تنقسم الادعاءات المتعلقة بالعالم إلى نوعين اثنين، النوع التجريبي الاصطناعي، والنوع المنطقي التحليلي. من ناحية، لدينا العلوم ومعظم أوجه الحس السليم العادي، ومن ناحية أخرى، لدينا المنطق، والرياضيات، والإطناب؛ وكل ما عدا ذلك لا معنى له. ومن هاتين الفئتين

من الادعاءات، نجد أن الفئة التجريبية، والعلوم والحس السليم، تنطوي على معنى يتطلب تحليلا فلسفيا من حيث البيانات الحسية. يفضل الظاهراتيون صياغة هذه النقطة في النمط الشكلي: من الممكن تحليل أي بيان تجريبي إلى مجموعات من البيانات حول البيانات الحسية، وهي متكافئة في المعنى. قد يكون الحال، من حيث المبدأ، أن مجموعة البيانات الحسية يجب أن تكون طويلة بصورة غير متناهية، لكن يمكننا ذكر المبادئ النظرية التي بنيت عليها البيانات، بحيث لا يتبقى أي ميتافيزيقا غير ذات مغزى.

الآن، كيف يمكنني الإجابة عن الوضعيين بموجب تفسيرهم هذا؟ أعتقد أنك لا تستطيع تجنب تهمة اعتماد الأنطولوجيا الشخصانية (subjectivist) بمجرد التحوّل إلى نمط لغوي أو غير شكلي للحديث.

عليك أن تسأل نفسك، إلامَ ترمز هذه التعبيرات في الصياغات اللغوية؟ ما الذي ينطوي عليه كل هذا؟ عندما تقول إنه يمكن تحليل أي بيان تجريبي إلى مجموعة من التفسيرات المتعلقة بالبيانات الحسية، فنتيجة ذلك هي أن أي حقيقة تجريبية تساوي الكثير من الحقائق الموضوعية أنطولوجيا حول التجارب الشخصانية، ولا بد من أن توجد هذه التجارب الشخصانية دائما في عقول بعض البشر المنفردين. لست أرى كيف يمكن للظاهراتيين تجنب الاتهام القائل بكون اعتقادهم أنانيا ضمنا. يبدو لي أن هذا هو الاعتراض الحاسم على التحليل الظاهراتي. تُنبذ الأنطولوجيا الموضوعية للعالم الحقيقي لمصلحة الأنطولوجيا الشخصانية للبيانات الحسية. ولأن البيانات الحسية غير موضوعية أنطولوجيا، فهي توجد دائما في عقول البشر المنفردين. لكن هذا يعني أنني لا أمتلك أي وصول إلى بياناتك الحسية وليس لديك وصول إلى بياناتي. إذا كان معنى تعبير ما يمثل طريقة للبرهنة، حيث تختزل طريقة البرهنة جميع بياناتي التجريبية حول تجاربي، فإن معنى تلك التعبيرات يكون أنانيا. تمثل الأنانة برهان النقيض لأي نظرية، وتنطوي هذه النظرية على الأنانة.

كان هناك العديد من الاعتراضات التقنية على الظاهراتية، وسأناقش اثنين منها. أولا، إذا حاولت تحديد العناصر الشرطية للتعبيرات الافتراضية المشروطة التي يفترض أن توفر التحليل الظاهراتي للتعبيرات التجريبية، فستجد أنه سيتعين عليك دائما أن تشير إلى موضوعات مادية؛ ومن ثم لم ينجح التحليل في اختزال

التعبيرات المتعلقة بالموضوعات المادية إلى تعبيرات متعلقة بالبيانات الحسية. إذا أردنا توصيل معنى العبارة: «هناك شجرة في باحة الكلية، وهي التي لا ينظر إليها أحد الآن» عن طريق العبارة: «إذا ذهبنا إلى باحة الكلية فسنرى البيانات الحسية لشجرة»، ستواجهنا مشكلة؛ لأنه ينبغي علينا الإشارة إلى الموضوعات المادية من أجل إعداد موقف افتراضي. كان علينا أن نشير إلى أجسادنا وإلى باحة الكلية والتي هي، حتى الآن، لم تُحلَّل.

ثمة اعتراض ثان، وهو أنه لا يبدو أنه سيمكنك الحصول على تحليل كاف؛ لأنه يحتمل تأكيد أحد جانبي الثنائية المشروطة وإنكار الجانب الآخر من دون أن تناقض نفسك. من الممكن دائما أن نقول بوجود البيانات الحسية، ولكن، مع ذلك، ليس هناك موضوع؛ أو أن نقول بوجود موضوع، ولكن، مع ذلك، لا توجد بيانات حسية. عند التعامل مع هذه الصعوبة، ذكر بعض الظاهراتيين أن مجموعة البيانات التي قدمت التحليل الظاهراتي قد تكون لامحدودة في عددها، لكن هذا لا يبدو اعتراضا عليها لأن فكرة وجود موضوع مادي قد تكون، كما اقترح جون ستيوارت ميل Mill، هي بالضبط فكرة وجود مجموعة لانهائية من التجارب الحسية المحتملة.

لن أخوض في كثير من التفاصيل حول هذه الاعتراضات لأن الاعتراض الحقيقي، كما قلت سابقا، ليس مجرد صعوبة تقنية. يتمثل الاعتراض الحقيقي في أن النظرية تبدو غير كافية فقط بالنسبة إلى تجاربنا. ثمة حقيقة حول تجاربنا، وهي وصولها المباشر إلى الموضوعات والظروف القائمة بشكل مستقل في العالم. وعلاوة على ذلك، فإن الموضوع والظروف التي يصل إليها توجد في عالم متاح للجميع: فأنا وأنت نرى الموضوع نفسه بالضبط. لا يمكن استيعاب أي من هذين الادعاءين في إطار التقليد الظاهراتي. فمن منظورهم، كل ما نراه على الإطلاق هو بيانات حسية، والبيانات الحسية خصوصية في جوهرها.

يمكنك أن ترى هذه الصعوبات على نحو صارخ إذا فكرت في الشروط اللازمة للتواصل بلغة عامة. كيف يمكن، من وجهة النظر الظاهراتية، أن نتواصل أصلا؟ كيف يمكننا أن نقول شيئا عن عالم مشترك؟ يعتقد الظاهراتي أن اللغة العامة التي يمكننا التواصل عبرها بعضنا مع بعض، والتي يُعبَّر بها عن حقائقنا العلمية، تأتي مجانا، إذا جاز التعبير. يمكننا ببساطة أن نفترض وجودها، وأن نفترض كيفية

ارتباطها بالشخص الغيبي التجريبي بداخلنا. لكنني أود أن أجادل هنا بأن اللغة العامة تفترض عالما عاما، ويبدو أن الظاهراتي، بإنكاره لوجود عالم عام، يدعنا من دون لغة عامة. استخدم الظاهراتيون طرقا مختلفة للتعامل مع هذا. ذات مرة، قال كارناب Carnap، بالمعنى الدقيق للكلمة: إن المضمون الشخصاني لأقوالنا يتعذر إبلاغه (incommunicable)، لكن بإمكاننا توصيل هيكل موضوعي مشترك. من الصعب أن نرى كيف يعمل هذا على حل الأزمة. وعليه فإن اعتراضي على جميع هذه النظريات المرتكزة على الحجة السيئة هو أنها تتركنا بتصور غير معقول لعلاقتنا بالعالم.

خامسا: النظريات الكلاسيكية والمشكلة الفلسفية للإدراك

من أهم الاعتراضات على النظريات الكلاسيكية للإدراك، وهي النظريات التي تستند إلى استنتاجات الحجة السيئة، هو أنها لا تفشل في تزويدنا بتفسير صحيح للإدراك فقط، بل تجعل من المستحيل حتى أن نطرح واحدا من أهم الأسئلة حول الإدراك. وهذا السؤال هو: كيف يمكن للخصائص المحدّدة للتجربة الإدراكية أن تحدد شروط الإشباع كما تفعل؟ الآن، لماذا تجعل تلك النظريات من المستحيل عمل ذلك؟ تقول النظرية التمثيلية إن الطريقة التي تحدد بها التجربة شرط الإشباع تعمل بواسطة التشابه. إن التشابه بين التجربة الإدراكية والموضوع في العالم يمكّن التجربة الإدراكية من تمثيل الموضوع. والتجربة الإدراكية هي نوع من الصور، أو فكرة تدور في الرأس، وتلك الصورة أو الفكرة تشبه في الحقيقة الموضوعات والظروف في العالم. لقد رأينا أنه لا يمكن خلع أي معنى على فكرة التشابه عندما يكون أحد شروط علاقة الشبه، بحكم التعريف، غير مرئي. ومن هنا فإن السؤال لا يُطرح بشكل كاف من قبل النظرية التمثيلية. أما النظرية الظاهراتية فهي أسوأ منها. في النظرية الظاهراتية لا يتعلق أي شيء بالموضوع باستثناء تعاقب تجاربنا؛ فالموضوعات ليست سوى «مجموعات من الأفكار»، على حد قول بيركلي. من المنظور الظاهراتي، يمكن أن يترجم أي بيان عن موضوع ما، بل أي بيان عملي على الإطلاق، إلى مجموعة من البيانات المتعلقة بالبيانات الحسية، التي تتسم بأنها، من الناحية الأنطولوجية، شخصانية. لا يوجد أي موضوع على الجانب الآخر من البيانات الحسية؛ فالبيانات

الحسية هي السبب الحقيقي لتحليل الموضوعات. لكن كل هذه النظريات تجعل طرح ما أعتبره السؤال المحوري: «كيف تحدد الفينومينولوجيا الخام لتجربتنا شروط الإشباع بحيث تكون التجارب تصويرات للموضوعات والظروف في العالم الموضوعي أنطولوجيا؟» من المستحيل.

سادسا: الصفات الأولية والثانوية

ثمة تمييز تقليدي في نظرية الإدراك، وهو الذي يحدث بين الصفات الأولية والثانوية. ظهر البيان الكلاسيكي في مقال لوك، على رغم أن لوك لم يخترع هذا التمييز. إن الصفات الأساسية «لا تنفصل مطلقا عن الجسد أيا كانت حالته». ويقول إن هذه «الخصائص الرئيسة للموضوعات نفسها تمتلك القدرة على أن تُنتج فينا أفكارا بسيطة، ألا وهي الصلابة، والإرشاد، والشكل والحركة أو الراحة، والعدد». الصفات الثانوية «لا تمثل شيئا في الموضوعات نفسها، لكنها قوى لإنتاج الأحاسيس المختلفة فينا بواسطة صفاتها الأساس»، ويقول إنها «الألوان، والأصوات، والذوق... إلخ». معرفيا، يكتسب التمييز أهمية حاسمة بالنسبة إلى لوك لأن الأفكار المتعلقة بالصفات الأساسية هي تشابهات فعلية. ويقول إن:

> الأفكار المتعلقة بالصفات الأساسية للأجسام هي تشابهات لها، وتوجد أنماطها بالفعل في الأجسام نفسها؛ لكن الأفكار التي تُنتجها فينا هذه الصفات الثانوية لا تشبهها على الإطلاق. ليس هناك وجود لأفكارنا في الأجسام نفسها. فما هي، في الأجسام التي نشتق أسماءها منها، إلا القدرة على إنتاج تلك الأحاسيس فينا؛ وما هو حلو، أو أزرق، أو دافئ في فكرة ما، ما هو إلا كتلة، وشكل، وحركة الأجزاء عديمة الحس في الأجسام نفسها، والتي نسميها هكذا[2].

في المصطلحات التي طرحتها في الفصل الأول، فيما يتعلق بتفسير لوك، تكون الصفات الأساسية مستقلة عن المراقب والصفات الثانوية متعلقة بالمراقب. وهي تختلف عن الصفات المتعلقة بالمراقب التي ناقشناها لأنها لا تعتمد على أي نشاط للفاعلين؛ بخلاف المال والحكومات، والتي لم يصنعها السلوك القصدي البشري. لكن تأثير توليفة الصفات الأولية في أعضائنا الحسية، بدلا من ذلك، هو ما يعطينا الأفكار

المتعلقة بالصفات الثانوية.

إن مما قد يجعلنا متوترين قليلا هو أن السلطات لا تتفق على قائمة موحدة، لكنه ليس من الصعب بناء قائمة معقولة. الصفات الأساس هي شكل وحجم الجسم (وهو ما يسميه لوك الكتلة bulk)، والحركة (motion) والرقم (number). وهو يعني بالحركة ما إن كان الموضوع يتحرك أم لا، ويعني بالرقم عدد الموضوعات الموجودة، أي موضوعا واحدا أو موضوعين اثنين... إلخ. أما الصفات الثانوية فمن السهل سردها، وتشمل اللون، والرائحة، والصوت والذوق. أعتقد أنه كان يجب أن يُدرج أيضا «القوام» (texture)، أي ملمس سطح الموضوع، كصفة ثانوية. أعتقد أن هذه صفة ثانوية في منظور لوك، لكنه يدرجها كصفة أولية.

من الناحية الأنطولوجية، يُعد هذا تمييزا مُهما لأنه يبدو أن هناك معنى تكون فيه الصفات الثانوية غير حقيقية. فهي، إذا جاز التعبير، أوهام منهجية تخلقها الصفات الأولية. ليست الموضوعات في الحقيقة حمراء أو زرقاء، بل تمتلك توليفة من الجزيئات التي تعطينا انطباعا بأن لونها أحمر أو أزرق. ومن ثم فإن عزو الاحمرار والازرقاق قد يكون موضوعيا من الناحية المعرفية (epistemically)، على رغم أن الألوان هي نفسها متعلقة بالمراقب. في مصطلحات لوك، فالألوان في الحقيقة هي مجرد «قوى» للصفات الأساسية لكي تُنتج فينا التجارب التي نسميها التجارب اللونية. في السنوات الأخيرة، أصبح من المألوف أن نرفض التمييز بين الصفات الأولية والثانوية، لكنني أعتقد أن لذلك مغزى ما، وهو الذي أود أن أشرحه بالتفصيل. إذا نظرت إلى قوائم الصفات الأولية والثانوية، فستلاحظ العديد من الأمور. أولا، تنتج كل صفة ثانوية عن حاسة واحدة فقط. فالألوان تنتج من البصر، والأصوات من السمع، والروائح من الشم، والأذواق من الذوق. يمكن الوصول إلى الصفات الأولية بواسطة حاستين اثنتين، ودائما الحاستان نفسيهما، وهما البصر واللمس. لكل من الحواس الخمس التقليدية، توجد صفة ثانوية واحدة، وواحدة فقط، باستثناء حاسة اللمس. وهذا هو سبب اعتقادي أن القوام ينبغي أن يُدرج كصفة ثانوية، على رغم أن لوك لم يدرجه كذلك. ما أهمية أن يمكن الوصول إليها من قبل حاستين اثنتين؟ يكمن الجواب في أنه جزء من مفهومنا لأي موضوع مادي أنه يمتلك هذه الصفات الأولية وأن تعاملاتنا الأساسية مع الموضوعات المادية تقوم على التنسيق

بين البصر واللمس. عندما يقول لوك إنها جزء لا يتجزأ من الموضوع في أي حالة قد يكون عليها، فهو يدرك هذه النقطة المفاهيمية. ثمة جزء من مفهومنا لأي موضوع مادي - كرسي، طاولة، جبل، كوكب - وهو أنه ينبغي أن يمتلك الصفات الأولية، لكن ليس جزءا من مفهومنا للموضوع أنه ينبغي أن تكون له رائحة معينة أو أن يصدر صوتا معينا. قد تظن أن اللون مختلف لأن جميع الموضوعات المادية ملونة. ولكن حتى هذا لا يبدو أنه يمثل جزءا من تعريف الموضوع المادي. على رغم أن الشفافية المطلقة قد تكون بعيدة المنال، قد لايزال لديك موضوع ليس له لون لأنه شفاف تماما. ولذلك هناك بعض الخصائص الأساسية لهذا التمييز، وهي التي نجت من الانتقادات. وإحداها هي فكرة لوك بأن الصفات الأولية تبدو ضرورية لمفهوم الموضوع. والأخرى هي أنه يمكن الوصول إلى الصفات الأساسية بالحاستين نفسيهما دائما: البصر واللمس.

ولكن ماذا عن تعلق الصفات الثانوية بالمراقب مقابل استقلال الصفات الأساسية عنه؟ حسنا، إذا كنتُ محقا في تفسيري لكيفية تحديد خصائص العالم للمضمون القصدي، فإن هذا التمييز ليس بالوضوح الذي كنا نعتقده؛ لأنه على رغم أن الأحمر يعرّف جزئيا باعتباره القدرة على تسبيب أنواع معينة من التجارب، فإن كون الشيء مستقيما أو دائريا يعرّف جزئيا باعتباره القدرة على تسبيب نوع معين من التجارب. يبدو حلم الحصول على علاقة متبادلة واحدا لواحد بين الألوان وبعض الأطوال الموجية محكوما عليه بالفشل. تكفي الأطوال الموجية المناسبة لإنتاج تجربة الأحمر، لكنها لا تبدو ضرورية. يمكن لكل أنواع الأطوال الموجية المختلفة، في ظل الظروف المناسبة، أن تسبب تجربة الأحمر. ولكن حتى مع ضمان عنصر القُرب من المراقب في الخصائص الإدراكية الأساسية، لايزال هناك تباين بين الصفات الأولية والثانوية. يمكن للمرء صياغة هذه النقطة بالقول إن الهندسة الأساسية للموضوع تتضح بصفة خاصة في العلاقات السببية بغيره من الموضوعات بطريقة لا تُظهرها الصفات الثانوية في العلاقات السببية بالموضوعات الأخرى إلا عن طريق الصفات الأولية. إن حقيقة أن لهذا الحجر ذلك الشكل تؤثر في علاقاته السببية بغيره من الموضوعات. سيتوافق حجمه مع بعض الأماكن، في حين أنه لن يتوافق مع غيرها. لكن حقيقة أن هذا الحجر أحمر لا تظهر بهذه الطريقة في علاقاته السببية بالموضوعات الأخرى.

يمكن للمرء أن يعترض على ذلك بقوله إنها لا تظهر في العلاقات السببية: إن حقيقة كونه أحمر تمكنه من امتصاص الضوء بطريقة تؤدي معها حقيقة كونه أبيض إلى تمكينه من امتصاص قدر أقل من الضوء. لكن المرء يمكنه الرد على هذا الاعتراض، حسب رأي أتباع لوك Lockean، بالقول إنه يمكن تعريف خصائص الانعكاس المادي المحضة من حيث الصفات الأساس. ليس للصفة الفعلية للّون أي أهمية؛ فما يُهم هو الطريقة التي يمتص بها الموضوع موجات الضوء ويعكسها.

يتمثل استنتاجي المتردد بعض الشيء في أن للتمييز مغزى، لكنه ليس ما كان يعنيه لوك تحديدا.



ملحق الصور



اللوحة 1: فنسنت فان غوخ (1853 - 1890). الليلة ذات النجوم (1889).



اللوحة 2: بابلو بيكاسو (1881 - 1973). غيروترود شتاين (1906). زيت على قماش. 100 × 81.3 سم. ورثة غيروترود شتاين، 1946.



اللوحة 3: يوهان فيرمير (1632 - 1675). كأس النبيذ (1661 تقريبا).



اللوحة 4: جيرالد تيربورش (1617 - 1681). المناقشة المتوددة، والمعروفة أيضا باسم «عتاب الوالدين» (1654 تقريبا).



اللوحة 5: كلود مونيه (1840 - 1926). زهور الخشخاش (1873).



اللوحة 6: كلود مونيه. زهور الخشخاش (1873)، بعد عكس اللونين الأحمر والأخضر.



الهوامش

المقدمة

(1) Searle, John R. Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. Chapter 2, 37-78.

(2) Austin, J. L. Sense and Sensibilia. Oxford: Clarendon Press, 1962.

(3) Grice, H. P. "The Causal Theory of Perception," in Studies in the Way of Words. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989. Chapter 15, 224-47.

(4) Searle, John R. Intentionality.

الفصل الأول

(1) Searle, John R., The Rediscovery of the Mind. Cambridge, MA: MIT Press, 1992, 26ff.

(2) إذا كانت «القصدية» (intentionality) غير ذات صلة خاصة بـ «القصد» (intending)، فلمَ استخدام هذه الكلمة؟ الإجابة هي أننا حصلنا عليها من الفلاسفة الناطقين باللغة الألمانية، الذين حصلوا عليها بدورهم من اللفظة اللاتينية (intension). في الألمانية، لا تشبه لفظة (Intentionalität) على الإطلاق لفظ (Absicht)، وهي الكلمة التي تعني القصد.

(3) Searle, John R., Intentionality.

(4) لقد ذكرت هؤلاء الفلاسفة تحديدا لأنني كتبت ذات مرة أن أيا من الفلاسفة العظام في الماضي لم تكن له نظرية حول أفعال الكلام، وعمد أحدهم إلى «دحض حجتي» بالنقل عن فيلسوف ألماني لم أكن سمعت به في ذلك الوقت، وهو ألفريد رايناخ (Reinach)، الذي كتب في أوائل القرن العشرين. ربما عدّ منتقديّ رايناخ في نفس فئة كانط، ولايبنتز، وهيغل، وديكارت، وبيركلي، وسبينوزا، وهيوم، لكنني لا أحسبه كذلك. في هذه الحاشية أود توضيح من يمكن اعتباره «فيلسوفا عظيما»، وسأفعل ذلك بعرض القائمة أعلاه.

(5) Hume, David. A Treatise of Human Nature, ed. L.A. Selby-Bigge. Oxford: Oxford University Press, 1888, 210-11.

(6) Locke, John. An Essay Concerning Human Understanding. London: Routledge, 1894, 84.

(7) Berkeley, George. "A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge." A New Theory of Vision and Other Writings, London: J.M. Dent & Sons, and New York: E.P. Dutton, 1910, Section VIII, 116.

(8) هناك قصيدة خماسية فكاهية (Iimerick) لتلاميذ المدارس تلخص فلسفة بيركلي لطلاب الفلسفة المبتدئين. وهي تلقى قبولا كبيرا من قبل محاضري الفلسفة، على رغم أنني أظن أنها قد تُضجر طلابهم:

كان هناك شاب قال: «لا بد أن السماء
ترى أنه من الغريب جدا
أن تفكر في أن هذه الشجرة
مازالت موجودة،

وليس هناك من شخص بجوارها في الساحة».
ثم يأتي الرد:
«سيدي العزيز، إن دهشتك غريبة.
فأنا موجود دائما في الساحة،
ولهذا السبب فإن الشجرة
ستظل موجودة،
إذ تعتني بها السماء، مع خالص التحية».

هوامش ملحق الفصل (أ)

(1) Searle, John R. Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

(2) أطلقتُ عليها في الأصل اسم «ذاتية المرجعية سببيا» causally self - referential. كانت هذه المصطلحات مضللة لبعض الناس الذين ظنوا أنني أدّعي أن الحالة تؤدي فعلا كلاميا للإشارة إلى نفسها. ولذلك، فمن أجل تجنب سوء الفهم هذا، فإنني أفضل «ذاتية الانعكاس سببيا».

(3) Franz Brentano. Psychology from an Empirical Standpoint, ed. Linda L. McAlister (Milton Park, Abingdon, Oxon.: Routledge, 1995), p. 152.

(4) Campbell, John. Reference and Consciousness. Oxford: Oxford University Press, 2002. p. 122.

هوامش ملحق الفصل (ب)

(1) Searle, John R. The Rediscovery of the Mind. Cambridge, MA: MIT Press, 1992. Searle, John R. The Mystery of Consciousness. New York: The New York Review of Books, 1997.

(2) Campbell, John. Reference and Consciousness.

(3) Noë, Alva. "Experience Without the Head." Perceptual Experience. J. Hawthorne and T. Gendler, eds. Oxford: Oxford University Press, 2006: 411-33.

الفصل الثاني

(1) Price, H. H. Perception. London: Metheuen & Co. Ltd, 1973, Chapter 2.

(2) Descartes, René. "Meditations on First Philosophy." The Philosophical Writings of Descartes, Volume II, trans. J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch. Cambridge: Cambridge University Press, 1984, Meditation II.

(3) من الحقائق التاريخية الغريبة أن الفلاسفة التحليليين ترددوا في الاعتراف بقصدية التجارب الإدراكية. لا أجد أي إشارة في كتابات كواين وديفيدسون، على سبيل المثال، فضلا عن كارناب أو رايشنباخ، إلى اعترافهم بقصدية التجارب البصرية. نظر كواين وديفيدسون إلى الإدراك باعتباره جوهريا عملية سببية تجعل لنا معتقدات.

لكن فكرة أنه قد تكون هناك بالفعل علاقة منطقية بين، المضمون القصدي لرؤيتي أن السماء تمطر، وبين اعتقادي أن السماء تمطر، على سبيل المثال، تعد غريبة تماما على طريقة تفكيرهما بأكملها. وبطبيعة الحال، هما محقان في الاعتقاد بوجود علاقة سببية، لكن شكل العلاقة السببية المعنية هو السببية القصدية بالضبط. في الفترة الكلاسيكية للفلسفة التحليلية، كان من المعتقد عادة أن القصدية يجب أن تكون، بطريقة أو بأخرى، مرتبطة جوهريا باللغة، واعتقد كثيرون، كما قال ديفيدسون صراحة، بأن الحيوان لا يمكن أن تكون له معتقدات إذا لم تكن لديه لغة. وهذا أسوأ من الفلسفة السيئة، فهو بيولوجيا سيئة: لكن الخطوة الأولى في التغلب على ذلك هي أن نرى أن الحيوان يتواصل مع البيئة في المقام الأول من خلال القصدية التصويرية لتجاربه الإدراكية (وأفعاله القصدية).

(4) Burge, Tyler. Unpublished Nicod Lectures. Paris, 2010.

(5) Barthes, Roland. Camera Lucida: Reflections on Photography, trans. Richard Howard. New York: Farrar, Straus, and Giroux, 1981.

(6) Edelman, Gerald. Neural Darwinism: The Theory of Neuronal Group Selection. New York: Basic Books, 1987.

(7) لا أعلم إن كانت قصة بيكاسو وشتاين هذه صحيحة، لكنها حكاية تاريخية تتكرر على نحو شائع. والمغزى، بالنسبة إلى مناقشتنا الراهنة، هو أنه ليس من المهم إذا كانت دقيقة تاريخيا؛ لأن النقطة التي طرحتها صحيحة فلسفيا.

(8) بسبب التاريخ المميز لموقع الأعمال الفنية في برلين، فقد غُيِّرَت أماكن اللوحات منذ الحرب العالمية الثانية. فما كان معروضا في متحف داهليم عندما كنت أدرس في برلين في العام 1990 يوجد الآن في أحد المتاحف الأخرى في برلين. وفي آخر مرة رأيت فيها تلك اللوحة، كانت في معرض غيمالدي Gemäldegalerie.

(9) Wheelock, Arthur K., Jr. Vermeer and the Art of Painting. New York: Abrams, 1981, 90.

(10) Goethe, J. W. Elective Affinities. New York: Penguin Books, 1971, 191.

(11) Wittgenstein, Ludwig. Philosophical Investigations, trans. by G. E. M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell, 1958, Part II, xi, 194e.

(12) Jastrow, J. J. Fact and Fable in Psychology. New York: Houghton Mifflin, 1901. Originally from Harper's Weekly, November 19, 1892, 1114.

الفصل الثالث

[1] يتمثل التحول رسميا في استبدال القياس الاستثنائي (modus ponens) بالاستدلال التخييري modus tollens. تسير الحجة السيئة الأصلية كالتالي: إذا كان «p» (للحالات الجيدة والسيئة المضمون نفسه)، فإن «q» (الواقعية الساذجة خاطئة). P، إذن، هي q. تسير النسخة الفَصْلية (Disjunctivist) كالتالي: إذا كانت p، وبالتالي q، ولكن ليس q (الواقعية الساذجة صحيحة) وبالتالي ليس p (ليس للحالات الجيدة والسيئة المضمون نفسه). ووفقا لمقولة جيل هارمان الشهيرة «إن القياس الاستثنائي لرجل ما هو استدلال تخييري لرجل آخر».

(2) McDowell, John. "Criteria, Defeasibility, Knowledge," in Alex Byrne and

Heather Logue, Disjunctivism: Contemporary Readings, Cambridge, MA: MIT Press, 2009, 75-90.

(3) Berkeley, George. Three Dialogues Between Hylas and Philonus. Indianapolis, IN: Bobbs-Merrill, 1954, 15.

(4) Berkeley, George. Three Dialogues Between Hylas and Philonus, 15.

(5) Hume, David. A Treatise of Human Nature, ed. L. A. Selby-Bigge. Oxford: Oxford University Press, 1888, 210-11.

(6) Ayer, A. J. The Foundations of Empirical Knowledge. London: Macmillan 1953, p. 4 (emphasis added).

(7) Robinson, Howard. "Selections from Perception," in Disjunctivism: Contemporary Readings, 153 (emphasis added).

(8) Austin J. L. Sense and Sensibilia, ed. G. J. Warnock. Oxford: Oxford University Press, 1962.

(9) Shakespeare, William. Macbeth. Act II, Scene 1, 33-41.

(10) هناك أمر مأساوي حول الهدر الهائل للوقت، والمتضمن في كامل تقليد المذهب المثالي. وبالمصادفة، فإنني أمتلك نسخة راشدال Rashdall من الطبعة الأولى لكتاب برادلي المعنون بـ «المظهر والواقع». وقد اشتريتها مستعملة من متجر باركر في أكسفورد. وهي مزدانة بعناية بكل أنواع التعليقات والشروح بالقلم الرصاص بخط يد راشدال نفسه. اليوم، ربما لم يسمع معظم قراء هذا الكتاب براشدال قط، على رغم أنه كان في عصره فيلسوفا شهيرا في جامعة أكسفورد. ربما لم يسمع حتى الكثير منكم عن برادلي، على رغم أنه كان الفيلسوف الإنجليزي الأهم في عصره. وكان يُنظر إليه، على الأقل في بريطانيا، باعتباره أهم فيلسوف يكتب باللغة الإنجليزية في ذلك الوقت. ولذلك نجد راشدال وبرادلي منهمكين في محاولة مضنية للتوصل إلى العواقب الفكرية للمثالية المطلقة وفقا لهيغل وأتباعه، وهي مضيعة هائلة ومأساوية للجهد الفكري. وإنني لأتساءل عما إذا كان المفكرون من أبناء أحفادنا سينظرون إلى الجهود التي بذلناها باعتبارها غير ذات جدوى، كما وجدنا بعض جهود أجدادنا من المفكرين.

(11) Hume, David. A Treatise of Human Nature.

(12) Stroud, Barry. The Quest for Reality: Subjectivism and the Metaphysics of Color. Oxford: Oxford University Press, 2000.

(13) Kant, Immanuel. Critique of Pure Reason, tr. Norman Kemp Smith. London: Macmillan, 1929, p. 22.

(14) Kant, Critique of Pure Reason, p. 351.

الفصل الرابع

(1) Searle, John R. Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

(2) يفترض الخارجانيون (Externalists) أن لديهم تفسيرا سببيا للمعنى، وهو الذي يقوم العالم وفقا له بتحديد المضمون القصدي. لكن نظرة فاحصة تبين أن تفسيرهم يظل داخليا طوال الوقت. فالمعمودية الأولية، التي تصوّر داخليا بالكامل، تتبعها

سلسلة سببية تتألف من نقل المضمون القصدي من متحدث إلى آخر. وهم يعتقدون أن التفسير خارجي (external) لأنه يعتمد على الدليليات(indexicals)، ولديهم تفسير خارجاني (externalist) خاطئ للدليليات. لمناقشة تفصيلية، انظر كتاب «القصدية»، الفصل التاسع.

(3) Russell, Bertrand. "On Denoting," in Logic and Knowledge, ed. Robert C. Marsh. London: George Allen & Unwin, 1956, 50.

(4) Danto, Arthur C. "Basic Actions," American Philosophical Quarterly 2, no. 2 (1965): 141- 48.

(5) يتمثل المفهوم التقليدي لسوء [خطأ] الاقتباس disquotation في أنه عند سرد شروط الحقيقة لبيان ما، فإن المرء يُسقط ببساطة علامات الاقتباس على الجانب الأيمن. وبالتالي فإن جملة «الثلج أبيض» تكون صحيحة إذا - فقط - كان الثلج أبيض. إن الجملة على الجانب الأيسر تحتوي على علامات الاقتباس. لكنه يجري إسقاطها على الجانب الأيمن، ومن ثم يوجد «سوء اقتباس». لقد وسّعت هذه الفكرة في الحالات التي تنطوي على خصائص مشتركة، لكنها من دون علامتي الاقتباس.

(6) لماذا ينبغي عليّ أن أستمر في قول «جزئيا على الأقل»؟ لأنه مع اكتشافنا للمزيد عن الفيزياء، سيمكننا تعريف الموضوعات من حيث خصائص غير تلك الإدراكية. يمكن تعريف اللون (إلى حد ما) من حيث انبعاثات الفوتونات، وتعريف الخطوط من حيث خصائصها الهندسية.

(7) Searle, John R. Intentionality. Chapter 5.

الفصل الخامس

(1) Gombrich, E. H. Art and Illusion: A Study in the Psychology of Pictorial Representation. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1960, 8.

(2) Searle, John R. Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

(3) Palmer, Stephen E. Vision Science: Photons to Phenomenology. Cambridge, MA: MIT Press, 1999.

(4) أدين بهذا الرسم التوضيحي إلى مات لانجيون Langione.

(5) Davidson, Donald, reported in McDowell, John, Mind and World. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996, 16-17.

(6) Putnam, Hilary. Reason, Truth and History. Cambridge: Cambridge University Press, 1981, 14-15.

الفصل السادس

(1) Koch, Christof. The Quest for Consciousness: A Neurobiological Approach. Englewood, CO: Roberts & Co. Publishers, 2004, 105.

(2) ffytche, D. H., R. J. Howard, David A. Brammer, P. Woodruff, and S.

Williams. "The Anatomy of Conscious Vision: A fMRI Study of Visual Hallucinations." Nature Neuroscience (1998): 1, 738–42.

(3) ffytche, D. H. "Hallucinations and the Cheating Brain." World Science Festival (2012).

(4) الأكثر إفادة من بينها هما «النظرية الفصلية للإدراك» لماثيو سوتيريو Soteriou في موسوعة ستانفورد للفلسفة (-http://plato.stanford.edu/entries/perception/disjunctive/) و«المذهب الفصلي» لويليام فيش في موسوعة الإنترنت للفلسفة (http://www.iep.utm.edu/disjunct).

(5) Byrne, Alex, and Heather Logue, eds. Disjunctivism: Contemporary Readings. Cambridge, MA: MIT Press, 2009,. ix.

(6) Martin, M. G. F. "The Limits of Self-Awareness," in Byrne and Logue. Disjunctivism: Contemporary Readings, 279.

(7) ffytche, Howard, Brammer, Woodruff, and Williams. "The Anatomy of Conscious Vision."

(8) إن كامبل، على رغم أنه يستمر في استخدام مفردات «الوعي»، يعني في الواقع أن التجارب الإدراكية الواعية لا وجود لها. أي أنه يستخدمه بالمعنى الذي أستخدم له تعبير «الوعي» - أنا وكل شخص آخر تقريبا - للإشارة إلى الحالات التي تنطوي على سمة «ما الشعور الذي تُحدثه فيك». لكنه لا يعترف بوجود مثل هذه الحالات الإدراكية الواعية. فهو يقول إن السمات الوحيدة للموقف الإدراكي هي المُدرِك، والموضوع، ووجهة النظر. وردا على مسودة سابقة لهذا الفصل، أشار إلى أنه لا ينكر صراحة وجود الوعي الإدراكي. هذا صحيح، ولكن إذا كانت هناك ثلاث سمات فقط، وجميعها موضوعية أنطولوجيا، فليس هناك مجال للوعي الإدراكي الشخصاني أنطولوجيا. سأذكر مزيدا عن آرائه في وقت لاحق.

(9) Byrne and Logue. Disjunctivism: Contemporary Readings, 272.

(10) مارتن لديه حجة أخرى عن الخيال، وسأناقشها بإيجاز في وقت لاحق.

(11) Koch. The Quest for Consciousness: A Neurobiological Approach.

(12) Martin, "The Limits of Self-Awareness" in Byrne & Logue eds: p. 275.

(13) McDowell, John. "Tyler Burge on Disjunctivism." Philosophical Explorations 13 (2010): 3, 243–55.

(14) Stroud, Barry. "Seeing What Is So," in Perception, Causation, and Objectivity, ed. Johannes Roessler, Hemdat Lerman, and Naomi Eilan. Oxford: Oxford University Press, 2011, 92–102.

(15) Crane, Tim. "Is There a Perceptual Relation?," in Perceptual Experience, ed. Tamar Szabo Gendler and John Hawthorne. Oxford: Clarendon Press, 2006, 141.

(16) Stroud, "Seeing What Is So."

(17) Campbell, J. Reference and Consciousness. Oxford: Oxford University Press, 2002, 116.

الفصل السابع

(1) تعتمد حجة هذا الفصل بشكل كبير على تفسير اللاوعي في كتاب:
Searle, John R. The Rediscovery of the Mind.Cambridge, MA: MIT Press, 1992.

(2) Auden, W. H. "In Memory of Sigmund Freud." Another Time. New York: Random House, 1940.

(3) Freud, S. "The Unconscious," in The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XIV (1914–1916). London: Hogarth Press, 1956, 159–215.

(4) Marr, David. Vision: A Computational Investigation into the Human Representation and Processing of Visual Information. San Francisco: W. H. Freeman and Company, 1982.

(5) Weiskrantz, Lawrence. Blindsight: A Case Study Spanning 35 Years and New Developments. Oxford: Oxford University Press, 2009.

(6) Milner, David, and Mel Goodale. The Visual Brain in Action. Oxford: Oxford University Press, 2006.

(7) Deecke, Luder, Berta Grözinger, and H. H. Kornhuber. "Voluntary Finger Movement in Man: Cerebral Potentials and Theory," in Biological Cybernetics, 1976.

(8) Trevena, Judy, and Jeff Miller. "Brain Preparation before a Voluntary Action: Evidence against Unconscious Movement Iinitiation," in Consciousness and Cognition,. 2009.

(9) Koch, Christof. Consciousness: Confessions of a Romantic Reductionist. Cambridge, MA: MIT Press, 2012.

(10) Searle, John R. "Can Information Theory Explain Consciousness?" The New York Review of Books 10 (January 2013).

(11) Jeannerod, Marc. Motor Cognition: What Actions Tell the Self. Oxford: Oxford University Press, 2006.

الفصل الثامن

(1) Searle, John R. "The Phenomenological Illusion," in Philosophy in a New Century: Selected Essays. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

(2) Locke, John. An Essay Concerning Human Understanding. London: Routledge, 1894. Book II, chapter 8, 87.

المؤلف في سطور

جون روجرز سيرل

■ أمريكي الجنسية.

■ ولد في العام 1932، في دنفر بولاية كولورادو.

■ حصل على البكالوريوس والماجستير والدكتوراه من جامعة أكسفورد.

■ أستاذ الفلسفة بجامعة كاليفورنيا في بيركلي.

■ حصل على جائزة جان نيكو في العام 2004.

■ حصل على جائزة «العقل والدماغ» للعام 2006.

■ تتناول كتاباته عموما المعضلات الفلسفية المتعلقة بالعقل واللغة.

من مؤلفاته السابقة

■ القصدية (1983).

■ أسرار الوعي (1997).

■ العقل واللغة والمجتمع .. الفلسفة في العالم الحقيقي (1998).

■ العقلانية في الممارسة العملية (2001).

■ العقل (2004).

■ صنع العالم الاجتماعي (2010).

المترجم في سطور

د. إيهاب عبدالرحيم علي

■ ولد بجمهورية مصر العربية في العام 1965، ويحمل الجنسيتين المصرية والكندية.

■ رئيس المجلس الكندي لنشر العلوم والثقافة (CCDSC)، وهو منظمة لا تهدف إلى الربح يقع مقرها في مقاطعة أونتاريو الكندية.

■ تخرج في كلية الطب، جامعة أسيوط (مصر)، بمرتبة الشرف في العام 1988.

■ حصل على دبلوم عال في الترجمة من كلية كامبريدج (لندن، المملكة المتحدة).

■ مترجم معتمد وعضو لجنة اللغات الأجنبية بالجمعية الكندية للمترجمين بمقاطعة أونتاريو، بالإضافة إلى قيامه بتقييم مستوى المترجمين المتقدمين لاختبارات المترجم المعتمد إلى اللغة العربية بكل المقاطعات الكندية.

■ أستاذ غير متفرغ للترجمة العلمية بالمعهد العربي العالي للترجمة التابع لجامعة الدول العربية (الجزائر).

■ حصل على الماجستير في الإعلام الصحي من جامعة كيرتن (أستراليا)، والماجستير في الصحة العامة من جامعة واترلو (كندا).

■ عمل رئيسا لقسم التأليف والترجمة في إحدى المنظمات التابعة لجامعة الدول العربية لمدة 13 عاما.

■ شارك في تأليف ثلاثة كتب، هي: ثورات في الطب والعلوم» (كتاب العربي الرقم 36 - 1999)؛ والثقافة العلمية واستشراف المستقبل العربي» (كتاب العربي الرقم 67 - 2007)؛ ودليل الإعلامي العلمي العربي» (الرابطة العربية للإعلاميين العلميين، مصر، 2008).

■ سبق له من أن ترجم لسلسلة «عالم المعرفة» الكتب التالية: «البحث عن حياة على المريخ» (العدد 288، 2002)، «الطاقة للجميع» (العدد 321، 2005)، «نحو شركات خضراء» (العدد 329، 2006)، «العولمة والثقافة» (العدد 354، 2007)، «يقظة الذات» (العدد 375، 2010)، «لماذا تتحارب الأمم» (العدد 403، 2013)، «انتقام الجغرافيا» (العدد 420، 2015)، «يوميات السرطان» (العدد 431، 2015)، و«تغيّر العقل» (العدد 445، 2016)... إلى جانب كتب عدة أخرى نشرتها جهات مرموقة أخرى.

■ له عشرات المقالات الطبية والعلمية المنشورة في دوريات منها: العربي، والثقافة العالمية، والعربي العلمي، وعلوم وتكنولوجيا، والتقدم العلمي، وعالم الفكر، ومجلة العلوم، وجريدة «الجريدة»، وجريدة «الهدف».

سلسلة عالم المعرفة

«عالم المعرفة» سلسلة كتب ثقافية تصدر في مطلع كل شهر ميلادي عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - دولة الكويت - وقد صدر العدد الأول منها في شهر يناير العام 1978.

تهدف هذه السلسلة إلى تزويد القارئ بمادة جيدة من الثقافة تغطي جميع فروع المعرفة، وكذلك ربطه بأحدث التيارات الفكرية والثقافية المعاصرة. ومن الموضوعات التي تعالجها تأليفا وترجمة:

1 - الدراسات الإنسانية: تاريخ ـ فلسفة - أدب الرحلات - الدراسات الحضارية - تاريخ الأفكار.

2 - العلوم الاجتماعية: اجتماع - اقتصاد - سياسة - علم نفس - جغرافيا - تخطيط - دراسات استراتيجية - مستقبليات.

3 - الدراسات الأدبية واللغوية: الأدب العربي - الآداب العالمية - علم اللغة.

4 - الدراسات الفنية: علم الجمال وفلسفة الفن - المسرح - الموسيقى - الفنون التشكيلية والفنون الشعبية.

5 - الدراسات العلمية: تاريخ العلم وفلسفته، تبسيط العلوم الطبيعية (فيزياء، كيمياء، علم الحياة، فلك) ـ الرياضيات التطبيقية (مع الاهتمام بالجوانب الإنسانية لهذه العلوم)، والدراسات التكنولوجية.

أما بالنسبة إلى نشر الأعمال الإبداعية ـ المترجمة أو المؤلفة ـ من شعر وقصة ومسرحية، وكذلك الأعمال المتعلقة بشخصية واحدة بعينها فهذا أمر غير وارد في الوقت الحالي.

وتحرص سلسلة «عالم المعرفة» على أن تكون الأعمال المترجمة حديثة النشر.

وترحب السلسلة باقتراحات التأليف والترجمة المقدمة من المتخصصين، على ألا يزيد حجمها على 350 صفحة من القطع المتوسط، وأن تكون مصحوبة بنبذة وافية عن الكتاب وموضوعاته وأهميته ومدى جدته وفي حالة الترجمة ترسل نسخة مصورة من الكتاب بلغته الأصلية كما ترفق مذكرة بالفكرة العامة للكتاب، وكذلك يجب أن تدوّن أرقام صفحات الكتاب الأصلي المقابلة للنص المترجم على جانب الصفحة المترجمة، والسلسلة لا يمكنها النظر في أي ترجمة ما لم تكن مستوفية لهذا الشرط. والمجلس غير ملزم بإعادة المخطوطات والكتب الأجنبية في حالة الاعتذار عن عدم نشره. وفي جميع الحالات ينبغي إرفاق سيرة ذاتية لمقترح الكتاب تتضمن البيانات الرئيسية عن نشاطه العلمي السابق.

وفي حال الموافقة والتعاقد على الموضوع ــ المؤلف أو المترجم ــ تصرف مكافأة للمؤلف مقدارها ألفا دينار كويتي وللمترجم مكافأة بمعدل ثلاثين فلسا عن الكلمة الواحدة في النص الأجنبي (وبحد أقصى مقداره ألفان وخمسمائة دينار كويتي).

صدر عن هذه السلسلة

العنوان		التاريخ
١ـ الحضارة	تأليف: د/ حسين مؤنس	يناير ١٩٧٨
٢ـ اتجاهات الشعر العربي المعاصر	تأليف: د/ إحسان عباس	فبراير ١٩٧٨
٣ـ التفكير العلمي	تأليف: د/ فؤاد زكريا	مارس ١٩٧٨
٤ـ الولايات المتحدة والمشرق العربي	تأليف: / أحمد عبدالرحيم مصطفى	أبريل ١٩٧٨
٥ـ العلم ومشكلات الإنسان المعاصر	تأليف: د/ زهير الكرمي	مايو ١٩٧٨
٦ـ الشباب العربي والمشكلات التي يواجهها	تأليف: د/ عزت حجازي	يونيو ١٩٧٨
٧ـ الأحلاف والتكتلات في السياسة العالمية	تأليف: / محمد عزيز شكري	يوليو ١٩٧٨
٨ـ تراث الإسلام (الجزء الأول)	ترجمة: د/ زهير السمهوري تحقيق وتعليق: د/ شاكر مصطفى مراجعة: د/ فؤاد زكريا	أغسطس ١٩٧٨
٩ـ أضواء على الدراسات اللغوية المعاصرة	تأليف: د/ نايف خرما	سبتمبر ١٩٧٨
١٠ـ جحا العربي	تأليف: د/ محمد رجب النجار	أكتوبر ١٩٧٨
١١ـ تراث الإسلام (الجزء الثاني)	ترجمة: { د/ حسين مؤنس، د/ إحسان العمد مراجعة: د/ فؤاد زكريا	نوفمبر ١٩٧٨
١٢ـ تراث الإسلام (الجزء الثالث)	ترجمة: { د. حسين مؤنس، د/ إحسان العمد مراجعة: د/ فؤاد زكريا	ديسمبر ١٩٧٨
١٣ـ الملاحة وعلوم البحار عند العرب	تأليف: د/ أنور عبدالعليم	يناير ١٩٧٩
١٤ـ جمالية الفن العربي	تأليف: د/ عفيف بهنسي	فبراير ١٩٧٩
١٥ـ الإنسان الحائر بين العلم والخرافة	تأليف: د/ عبدالمحسن صالح	مارس ١٩٧٩
١٦ـ النفط والمشكلات المعاصرة للتنمية العربية	تأليف: د/ محمود عبدالفضيل	أبريل ١٩٧٩
١٧ـ الكون والثقوب السوداء	إعداد: رؤوف وصفي مراجعة: د/ زهير الكرمي	مايو ١٩٧٩
١٨ـ الكوميديا والتراجيديا	ترجمة: د/ علي أحمد محمود مراجعة: { د/ شوقي السكري، د/ علي الراعي	يونيو ١٩٧٩
١٩ـ المخرج في المسرح المعاصر	تأليف: سعد أردش	يوليو ١٩٧٩

٢٠ـ التفكير المستقيم والتفكير الأعوج	ترجمة: حسن سعيد الكرمي مراجعة: صدقي حطاب	أغسطس ١٩٧٩
٢١ـ مشكلة إنتاج الغذاء في الوطن العربي	تأليف: د/ محمد على الفرا	سبتمبر ١٩٧٩
٢٢ـ البيئة ومشكلاتها	تأليف: { رشيد الحمد د/ محمد سعيد صباريني	أكتوبر ١٩٧٩
٢٣ـ الرق	تأليف: د/ عبدالسلام الترمانيني	نوفمبر ١٩٧٩
٢٤ـ الإبداع في الفن والعلم	تأليف: د/ حسن أحمد عيسى	ديسمبر ١٩٧٩
٢٥ـ المسرح في الوطن العربي	تأليف: د/ علي الراعي	ينـاير ١٩٨٠
٢٦ـ مصر وفلسطين	تأليف: د/ عواطف عبدالرحمن	فبراير ١٩٨٠
٢٧ـ العلاج النفسي الحديث	تأليف: د/ عبدالستار ابراهيم	مارس ١٩٨٠
٢٨ـ أفريقيا في عصر التحول الاجتماعي	ترجمة: شوقي جلال	أبريل ١٩٨٠
٢٩ـ العرب والتحدي	تأليف: د/ محمد عماره	مايو ١٩٨٠
٣٠ـ العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة	تأليف: د/ عزت قرني	يونيو ١٩٨٠
٣١ـ الموشحات الأندلسية	تأليف: د/ محمد زكريا عناني	يوليو ١٩٨٠
٣٢ـ تكنولوجيا السلوك الإنساني	ترجمة: د/ عبدالقادر يوسف مراجعة: د/ رجا الدريني	أغسطس ١٩٨٠
٣٣ـ الإنسان والثروات المعدنية	تأليف: د/ محمد فتحي عوض الله	سبتمبر ١٩٨٠
٣٤ـ قضايا أفريقية	تأليف: د/ محمد عبدالغني سعودي	أكتوبر ١٩٨٠
٣٥ـ تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي (١٩٣٠ـ ١٩٧٠)	تأليف: د/ محمد جابر الأنصاري	نوفمبر ١٩٨٠
٣٦ـ الحب في التراث العربي	تأليف: د/ محمد حسن عبد الله	ديسمبر ١٩٨٠
٣٧ـ المساجد	تأليف: د/ حسين مؤنس	يناير ١٩٨١
٣٨ـ تكنولوجيا الطاقة البديلة	تأليف: د/ سعود يوسف عياش	فبراير ١٩٨١
٣٩ـ ارتقاء الإنسان	ترجمة: د/ موفق شخاشيرو مراجعة: د/ زهير الكرمي	مارس ١٩٨١
٤٠ـ الرواية الروسية في القرن التاسع عشر	تأليف: د/ مكارم الغمري	أبريل ١٩٨١
٤١ـ الشعر في السودان	تأليف: د/ عبده بدوي	مايو ١٩٨١
٤٢ـ دور المشروعات العامة في التنمية الاقتصادية	تأليف: د/ علي خليفة الكواري	يونيو ١٩٨١
٤٣ـ الإسلام في الصين	تأليف: فهمي هويدي	يوليو ١٩٨١
٤٤ـ اتجاهات نظرية في علم الاجتماع	تأليف: د. عبد الباسط عبد المعطي	أغسطس ١٩٨١

٤٥ـ حكايات الشطار والعيارين في التراث العربي	تأليف: د/ محمد رجب النجار	سبتمبر ١٩٨١
٤٦ـ دعوة إلى الموسيقا	تأليف: د/ يوسف السيسي	أكتوبر ١٩٨١
٤٧ـ فكرة القانون	ترجمة: سليم الصويص مراجعة: سليم بسيسو	نوفمبر ١٩٨١
٤٨ـ التنبؤ العلمي ومستقبل الإنسان	تأليف: د/ عبدالمحسن صالح	ديسمبر ١٩٨١
٤٩ـ صراع القوى العظمى حول القرن الأفريقي	تأليف: صلاح الدين حافظ	يناير ١٩٨٢
٥٠ـ التكنولوجيا الحديثة والتنمية الزراعية	تأليف: د/ محمد عبدالسلام	فبراير ١٩٨٢
٥١ـ السينما في الوطن العربي	تأليف: جان ألكسان	مارس ١٩٨٢
٥٢ـ النفط والعلاقات الدولية	تأليف: د/ محمد الرميحي	أبريل ١٩٨٢
٥٣ـ البدائية	ترجمة: د/ محمد عصفور	مايو ١٩٨٢
٥٤ـ الحشرات الناقلة للأمراض	تأليف: د/ جليل أبو الحب	يونيو ١٩٨٢
٥٥ـ العالم بعد مائتي عام	ترجمة: شوقي جلال	يوليو ١٩٨٢
٥٦ـ الإدمان	تأليف: د/ عادل الدمرداش	أغسطس ١٩٨٢
٥٧ـ البيروقراطية النفطية ومعضلة التنمية	تأليف: د/ أسامة عبدالرحمن	سبتمبر ١٩٨٢
٥٨ـ الوجودية	ترجمة : د/ إمام عبدالفتاح	أكتوبر ١٩٨٢
٥٩ـ العرب أمام تحديات التكنولوجيا	تأليف: د/ انطونيوس كرم	نوفمبر ١٩٨٢
٦٠ـ الأيديولوجية الصهيونية (الجزء الأول)	تأليف: د/ عبدالوهاب المسيري	ديسمبر ١٩٨٢
٦١ـ الأيديولوجية الصهيونية (الجزء الثاني)	تأليف: د/ عبدالوهاب المسيري	يناير ١٩٨٣
٦٢ـ حكمة الغرب (الجزء الأول)	ترجمة: د/ فؤاد زكريا	فبراير ١٩٨٣
٦٣ـ الإسلام والاقتصاد	تأليف: د/ عبدالهادي علي النجار	مارس ١٩٨٣
٦٤ـ صناعة الجوع (خرافة الندرة)	ترجمة: أحمد حسان عبدالواحد	إبريل ١٩٨٣
٦٥ـ مدخل إلى تاريخ الموسيقا المغربية	تأليف: عبدالعزيز بن عبد الجليل	مايو ١٩٨٣
٦٦ـ الإسلام والشعر	تأليف: د/ سامي مكي العاني	يونيو ١٩٨٣
٦٧ـ بنو الإنسان	ترجمة: زهير الكرمي	يوليو ١٩٨٣
٦٨ـ الثقافة الألبانية في الأبجدية العربية	تأليف: د/ محمد موفاكو	أغسطس ١٩٨٣
٦٩ـ ظاهرة العلم الحديث	تأليف: د/ عبدالله العمر	سبتمبر ١٩٨٣
٧٠ـ نظريات التعلم (دراسة مقارنة) (القسم الأول)	ترجمة: د/ علي حسين حجاج مراجعة: د/ عطيه محمود هنا	أكتوبر ١٩٨٣
٧١ـ الاستيطان الأجنبي في الوطن العربي	تأليف: د/ عبدالمالك خلف التميمي	نوفمبر ١٩٨٣
٧٢ـ حكمة الغرب (الجزء الثاني)	ترجمة: د/ فؤاد زكريا	ديسمبر ١٩٨٣

٧٣ـ التخطيط للتقدم الاقتصادي والاجتماعي	تأليف: د / مجيد مسعود	يناير ١٩٨٤
٧٤ـ مشاريع الاستيطان اليهودي	تأليف: أمين عبدالله محمود	فبراير ١٩٨٤
٧٥ـ التصوير والحياة	تأليف: د / محمد نبهان سويلم	مارس ١٩٨٤
٧٦ـ الموت في الفكر الغربي	ترجمة: كامل يوسف حسين مراجعة: د / إمام عبدالفتاح	أبريل ١٩٨٤
٧٧ـ الشعر الإغريقي تراثا إنسانيا وعالميا	تأليف: د / أحمد عتمان	مايو ١٩٨٤
٧٨ـ قضايا التبعية الإعلامية والثقافية	تأليف: د/ عواطف عبدالرحمن	يونيو ١٩٨٤
٧٩ـ مفاهيم قرآنية	تأليف: د / محمد أحمد خلف الله	يوليو ١٩٨٤
٨٠ـ الزواج عند العرب (في الجاهلية والإسلام)	تأليف: د / عبدالسلام الترمانيني	أغسطس ١٩٨٤
٨١ ـ الأدب اليوغسلافي المعاصر	تأليف: د / جمال الدين سيد محمد	سبتمبر ١٩٨٤
٨٢ ـ تشكيل العقل الحديث	ترجمة: شوقي جلال مراجعة: صدقي حطاب	أكتوبر ١٩٨٤
٨٣ ـ البيولوجيا ومصير الإنسان	تأليف: د / سعيد الحفار	نوفمبر ١٩٨٤
٨٤ ـ المشكلة السكانية وخرافة المالتوسية	تأليف: د / رمزي زكي	ديسمبر ١٩٨٤
٨٥ ـ دول مجلس التعاون الخليجي ومستويات العمل الدولية	تأليف: د / بدرية العوضي	يناير ١٩٨٥
٨٦ ـ الإنسان وعلم النفس	تأليف: د / عبدالستار إبراهيم	فبراير ١٩٨٥
٨٧ ـ في تراثنا العربي الإسلامي	تأليف: د / توفيق الطويل	مارس ١٩٨٥
٨٨ ـ الميكروبات والإنسان	ترجمة: د / عزت شعلان مراجعة: د/ عبدالرزاق العدواني، د/ سمير رضوان	أبريل ١٩٨٥
٨٩ ـ الإسلام وحقوق الإنسان	تأليف: د/ محمد عماره	مايو ١٩٨٥
٩٠ ـ الغرب والعالم (القسم الأول)	تأليف: كافين رايلي ترجمة: د/ عبدالوهاب المسيري، د/ هدى حجازي مراجعة: د / فؤاد زكريا	يونيو ١٩٨٥
٩١ ـ تربية اليسر وتخلف التنمية	تأليف: د / عبدالعزيز الجلال	يوليو ١٩٨٥
٩٢ ـ حقول المستقبل	ترجمة: د / لطفي فطيم	أغسطس ١٩٨٥
٩٣ ـ لغة الكيمياء عند الكائنات الحية	تأليف: د / أحمد مدحت إسلام	سبتمبر ١٩٨٥
٩٤ ـ النظام الإعلامي الجديد	تأليف: د / مصطفى المصمودي	أكتوبر ١٩٨٥

العنوان	المؤلف / المترجم	التاريخ
٩٥ ـ تغيّر العالم	تأليف: د/ أنور عبدالملك	نوفمبر ١٩٨٥
٩٦ ـ الصهيونية غير اليهودية	تأليف: ريجينا الشريف	ديسمبر ١٩٨٥
	ترجمة: أحمد عبدالله عبدالعزيز	
٩٧ ـ الغرب والعالم (القسم الثاني)	تأليف: كافين رايلي	يناير ١٩٨٦
	ترجمة: د/ عبدالوهاب المسيري، د/ هدى حجازي	
	مراجعة: د/ فؤاد زكريا	
٩٨ ـ قصة الأنثروبولوجيا	تأليف: د/ حسين فهيم	فبراير ١٩٨٦
٩٩ ـ الأطفال مرآة المجتمع	تأليف: د/ محمد عماد الدين إسماعيل	مارس ١٩٨٦
١٠٠ ـ الوراثة والإنسان	تأليف: د/ محمد علي الربيعي	أبريل ١٩٨٦
١٠١ ـ الأدب في البرازيل	تأليف: د/ شاكر مصطفى	مايو ١٩٨٦
١٠٢ ـ الشخصية اليهودية الإسرائيلية والروح العدوانية	تأليف: د/ رشاد الشامي	يونيو ١٩٨٦
١٠٣ ـ التنمية في دول مجلس التعاون	تأليف: د/ محمد توفيق صادق	يوليو ١٩٨٦
١٠٤ ـ العالم الثالث وتحديات البقاء	تأليف: جاك لوب	أغسطس ١٩٨٦
	ترجمة: أحمد فؤاد بلبع	
١٠٥ ـ المسرح والتغير الاجتماعي في الخليج العربي	تأليف: د/ إبراهيم عبدالله غلوم	سبتمبر ١٩٨٦
١٠٦ ـ «المتلاعبون بالعقول»	تأليف: هربرت . أ . شيللر	أكتوبر ١٩٨٦
	ترجمة: عبدالسلام رضوان	
١٠٧ ـ الشركات عابرة القومية	تأليف: د/ محمد السيد سعيد	نوفمبر ١٩٨٦
١٠٨ ـ نظريات التعلم (دراسة مقارنة) (الجزء الثاني)	ترجمة: د/ علي حسين حجاج	ديسمبر ١٩٨٦
	مراجعة: د/ عطية محمود هنا	
١٠٩ ـ العملية الإبداعية في فن التصوير	تأليف: د/ شاكر عبدالحميد	يناير ١٩٨٧
١١٠ ـ مفاهيم نقدية	ترجمة: د/ محمد عصفور	فبراير ١٩٨٧
١١١ ـ قلق الموت	تأليف: د/ أحمد محمد عبدالخالق	مارس ١٩٨٧
١١٢ ـ العلم والمشتغلون بالبحث العلمي في المجتمع الحديث	تأليف: د/ جون . ب . ديكنسون	أبريل ١٩٨٧
	ترجمة: شعبة الترجمة باليونسكو	
١١٣ ـ الفكر التربوي العربي الحديث	تأليف: د/ سعيد إسماعيل علي	مايو ١٩٨٧
١١٤ ـ الرياضيات في حياتنا	ترجمة: د/ فاطمة عبدالقادر المما	يونيو ١٩٨٧

١١٥ ـ معالم على طريق تحديث الفكر العربي	تأليف: د/ معن زيادة	يوليو ١٩٨٧
١١٦ ـ أدب أميركا اللاتينية قضايا ومشكلات (القسم الأول)	تنسيق وتقديم: سيزار فرناندث مورينو ترجمة: أحمد حسان عبدالواحد مراجعة: د/ شاكر مصطفى	أغسطس ١٩٨٧
١١٧ ـ الأحزاب السياسية في العالم الثالث	تأليف: د/ أسامة الغزالي حرب	سبتمبر ١٩٨٧
١١٨ ـ التاريخ النقدي للتخلف	تأليف: د/ رمزي زكي	أكتوبر ١٩٨٧
١١٩ ـ قصيدة وصورة	تأليف: د/ عبدالغفار مكاوي	نوفمبر ١٩٨٧
١٢٠ ـ سيكولوجية اللعب	تأليف: د/ سوزانا ميلر ترجمة: د/ حسن عيسى مراجعة: د/ محمد عماد الدين إسماعيل	ديسمبر ١٩٨٧
١٢١ ـ الدواء من فجر التاريخ إلى اليوم	تأليف: د/ رياض رمضان العلمي	يناير ١٩٨٨
١٢٢ ـ أدب أميركا اللاتينية (القسم الثاني)	تنسيق وتقديم: سيزار فرناندث مورينو ترجمة: أحمد حسان عبدالواحد مراجعة: د/ شاكر مصطفى	فبراير ١٩٨٨
١٢٣ ـ ثقافة الأطفال	تأليف: د/ هادي نعمان الهيتي	مارس ١٩٨٨
١٢٤ ـ مرض القلق	تأليف: د/ دافيد . ف . شيهان ترجمة: د/ عزت شعلان مراجعة: د/ أحمد عبدالعزيز سلامة	أبريل ١٩٨٨
١٢٥ ـ طبيعة الحياة	تأليف: فرانسيس كريك ترجمة: د/ أحمد مستجير مراجعة: د/ عبد الحافظ حلمي	مايو ١٩٨٨
١٢٦ ـ اللغات الأجنبية (تعليمها وتعلمها)	تأليف: د/ نايف خرما د/ علي حجاج	يونيو ١٩٨٨
١٢٧ ـ اقتصاديات الإسكان	تأليف: د/ إسماعيل إبراهيم درة	يوليو ١٩٨٨
١٢٨ ـ المدينة الإسلامية	تأليف: د/ محمد عبدالستار عثمان	أغسطس ١٩٨٨
١٢٩ ـ الموسيقا الأندلسية المغربية	تأليف: عبدالعزيز بن عبدالجليل	سبتمبر ١٩٨٨
١٣٠ ـ التنبؤ الوراثي	تأليف: د/ زولت هارسيناي ريتشارد هتون ترجمة: د/ مصطفى إبراهيم فهمي مراجعة: د/ مختار الظواهري	أكتوبر ١٩٨٨

العنوان	المؤلف / المترجم	التاريخ
١٣١ ـ مقدمة لتاريخ الفكر العلمي في الإسلام	تأليف: د / أحمد سليم سعيدان	نوفمبر ١٩٨٨
١٣٢ ـ أوروبا والتخلف في أفريقيا	تأليف: د / والتر رودني	ديسمبر ١٩٨٨
	ترجمة: د / أحمد القصير	
	مراجعة: د / إبراهيم عثمان	
١٣٣ ـ العالم المعاصر والصراعات الدولية	تأليف: د / عبدالخالق عبد اللّه	يناير ١٩٨٩
١٣٤ ـ العلم في منظوره الجديد	تأليف: { روبرت م . اغروس جورج ن. ستانسيو	فبراير ١٩٨٩
	ترجمة: د / كمال خلايلي	
١٣٥ ـ العرب واليونسكو	تأليف: د / حسن نافعة	مارس ١٩٨٩
١٣٦ ـ اليابانيون	تأليف: إدوين رايشاور	أبريل ١٩٨٩
	ترجمة: ليلى الجبالي	
	مراجعة: شوقي جلال	
١٣٧ ـ الاتجاهات التعصبية	تأليف: د / معتز سيد عبد اللّه	مايو ١٩٨٩
١٣٨ ـ أدب الرحلات	تأليف: د / حسين فهيم	يونيو ١٩٨٩
١٣٩ ـ المسلمون والاستعمار الأوروبي لأفريقيا	تأليف: عبدالله عبدالرزاق ابراهيم	يوليو ١٩٨٩
١٤٠ ـ الإنسان بين الجوهر والمظهر (نتملك أو نكون)	تأليف: إريك فروم	أغسطس ١٩٨٩
	ترجمة: سعد زهران	
	مراجعة: د / لطفي فطيم	
١٤١ ـ الأدب اللاتيني (ودوره الحضاري)	تأليف: د / أحمد عتمان	سبتمبر ١٩٨٩
١٤٢ ـ مستقبلنا المشترك	إعداد: اللجنة العالمية للبيئة والتنمية	أكتوبر ١٩٨٩
	ترجمة: محمد كامل عارف	
	مراجعة: علي حسين حجاج	
١٤٣ ـ الريف في الرواية العربية	تأليف: د/ محمد حسن عبدالله	نوفمبر ١٩٨٩
١٤٤ ـ الإبداع العام والخاص	تأليف: الكسندرو روشكا	ديسمبر ١٩٨٩
	ترجمة: د / غسان عبدالحي أبو فخر	
١٤٥ ـ سيكولوجية اللغة والمرض العقلي	تأليف: د / جمعة سيد يوسف	يناير ١٩٩٠
١٤٦ ـ حياة الوعي الفني (دراسات في تاريخ الصورة الفنية)	تأليف: غيورغي غانشف	فبراير ١٩٩٠
	ترجمة: د / نوفل نيوف	
	مراجعة: د / سعد مصلوح	
١٤٧ ـ الرأسمالية تجدد نفسها	تأليف: د / فؤاد مُرسي	مارس ١٩٩٠

١٤٨ ـ علم الأحياء والأيديولوجيا والطبيعة البشرية	تأليف: ستيفن روز وآخرين ترجمة: د/ مصطفى إبراهيم فهمي مراجعة: د/ محمد عصفور	أبريل ١٩٩٠
١٤٩ ـ ماهية الحروب الصليبية	تأليف: د/ قاسم عبده قاسم	مايو ١٩٩٠
١٥٠ ـ حاجات الإنسان الأساسية في الوطن العربي «الجوانب البيئية والتكنولوجية والسياسية»	(برنامج الأمم المتحدة للبيئة) ترجمة: عبد السلام رضوان	يونيو ١٩٩٠
١٥١ ـ تجارة المحيط الهندي في عصر السيادة الإسلامية	تأليف: د/ شوقي عبد القوي عثمان	يوليو ١٩٨٩
١٥٢ ـ التلوث مشكلة العصر	تأليف : د/ أحمد مدحت إسلام	أغسطس ١٩٩٠

(ظهر هذا العدد في أغسطس ١٩٩٠، وانقطعت السلسلة بسبب العدوان العراقي الغاشم على دولة الكويت، ثم استؤنفت في شهر سبتمبر ١٩٩١ بالعدد ١٥٣)

١٥٣ ـ الكويت والتنمية الثقافية العربية	تأليف: د/ محمد حسن عبد الله	سبتمبر ١٩٩١
١٥٤ ـ النقطة المتحولة : أربعون عاما في استكشاف المسرح	تأليف: بيتر بروك ترجمة: فاروق عبدالقادر	أكتوبر ١٩٩١
١٥٥ ـ مؤثرات عربية وإسلامية في الأدب الروسي	تأليف: د/ مكارم الغمري	نوفمبر ١٩٩١
١٥٦ ـ الفصامي : كيف نفهمه ونساعده؟ (دليل للأسرة والأصدقاء)	تأليف: سيلفانو آرتي ترجمة: د/ عاطف أحمد	ديسمبر ١٩٩١
١٥٧ ـ الاستشراق في الفن الرومانسي الفرنسي	تأليف: د/ زينات البيطار	يناير ١٩٩٢
١٥٨ ـ مستقبل النظام العربي بعد أزمة الخليج	تأليف: د/ محمد السيد سعيد	فبراير ١٩٩٢
١٥٩ ـ فكرة الزمان عبر التاريخ	ترجمة: فؤاد كامل عبدالعزيز مراجعة: شوقي جلال	مارس ١٩٩٢
١٦٠ ـ ارتقاء القيم (دراسة نفسية)	تأليف: د/ عبداللطيف محمد خليفة	أبريل ١٩٩٢
١٦١ ـ أمراض الفقر (المشكلات الصحية في العالم الثالث)	تأليف: د/ فيليب عطية	مايو ١٩٩٢
١٦٢ ـ القومية في موسيقا القرن العشرين	تأليف: د/ سمحة الخولي	يونيو ١٩٩٢
١٦٣ ـ أسرار النوم	تأليف: الكسندر بوربلي ترجمة: د/ أحمد عبدالعزيز سلامة	يوليو ١٩٩٢
١٦٤ ـ بلاغة الخطاب وعلم النص	تأليف: د/ صلاح فضل	أغسطس ١٩٩٢
١٦٥ ـ الفلسفة المعاصرة في أوروبا	تأليف : إ.م. بوشنسكي ترجمة: د/ عزت قرني	سبتمبر ١٩٩٢

١٦٦ـ الأمومة: نمو العلاقة بين الطفل والأم	تأليف: د/ فايز قنطار	أكتوبر ١٩٩٢
١٦٧ـ تاريخ الدراسات العربية في فرنسا	تأليف: د/ محمود المقداد	نوفمبر ١٩٩٢
١٦٨ ـ بنية الثورات العلمية	تأليف: توماس كون ترجمة: شوقي جلال	ديسمبر ١٩٩٢
١٦٩ ـ تاريخ الكتاب (القسم الاول)	تأليف: د/ الكسندر ستيبشفيتش ترجمة: د/ محمد م. الأرناؤوط	يناير ١٩٩٣
١٧٠ ـ تاريخ الكتاب (القسم الثاني)	تأليف: د/ الكسندر ستيبشفيتش ترجمة: د/ محمد م. الأرناؤوط	فبراير ١٩٩٣
١٧١ ـ الأدب الأفريقي	تأليف: د/ علي شلش	مارس ١٩٩٣
١٧٢ ـ الذكاء الاصطناعي واقعه ومستقبله	تأليف: آلان بونيه ترجمة: د/ علي صبري فرغلي	أبريل ١٩٩٣
١٧٣ ـ المعتقدات الدينية لدى الشعوب	أشرف على التحرير جفري بارندر ترجمة: د/ إمام عبدالفتاح إمام مراجعة: د/ عبدالغفار مكاوي	مايو ١٩٩٣
١٧٤ ـ الهندسة الوراثية والأخلاق	تأليف: ناهدة البقصمي	يونيو ١٩٩٣
١٧٥ ـ سيكولوجية السعادة	تأليف: مايكل أرجايل ترجمة: د/ فيصل عبدالقادر يونس مراجعة: شوقي جلال	يوليو ١٩٩٣
١٧٦ ـ العبقرية والإبداع والقيادة	تأليف: دين كيث سايمنتن ترجمة: د/ شاكر عبدالحميد مراجعة: د/ محمد عصفور	أغسطس ١٩٩٣
١٧٧ ـ المذاهب الأدبية والنقدية عند العرب والغربيين	تأليف: د/ شكري محمد عياد	سبتمبر ١٩٩٣
١٧٨ ـ الكون	تأليف: د/ كارل ساغان ترجمة:نافع أيوب لبّس مراجعة:محمد كامل عارف	أكتوبر ١٩٩٣
١٧٩ ـ الصداقة (من منظور علم النفس)	تأليف: د/ أسامة سعد أبو سريع	نوفمبر ١٩٩٣
١٨٠ ـ العلاج السلوكي للطفل: أساليبه ونماذج من حالاته	تأليف: د/ عبد الستار إبراهيم د/ عبدالعزيز الدخيل د/ رضوى إبراهيم	ديسمبر ١٩٩٣

العنوان	المؤلف	التاريخ
١٨١ـ الأدب الألماني في نصف قرن	تأليف: د/ عبدالرحمن بدوي	يناير ١٩٩٤
١٨٢ـ الشفاهية والكتابية	تأليف: والتر ج. أونج	فبراير ١٩٩٤
	ترجمة: د/ حسن البنا عزالدين	
	مراجعة: د/ محمد عصفور	
١٨٣ ـ الطاغية	تأليف: د/ إمام عبدالفتاح إمام	مارس ١٩٩٤
١٨٤ ـ العرب وعصر المعلومات	تأليف: د/ نبيل علي	أبريل ١٩٩٤
١٨٥ ـ عندما تغير العالم	تأليف: جيمس بيرك	مايو ١٩٩٤
	ترجمة: ليلى الجبالي	
	مراجعة: شوقي جلال	
١٨٦ ـ القوى الدينية في إسرائيل	تأليف: د/ رشاد عبدالله الشامي	يونيو ١٩٩٤
١٨٧ ـ آلاف السنين من الطاقة	تأليف: فلاديمير كارتسيف	يوليو ١٩٩٤
	بيوتر كازانوفسكي	
	ترجمة: محمد غياث الزيات	
١٨٨ ـ الاتجاه القومي في الرواية	تأليف: د/ مصطفى عبد الغني	أغسطس ١٩٩٤
١٨٩ ـ عودة الوفاق بين الإنسان والطبيعة	تأليف: جان ـ ماري بيلت	سبتمبر ١٩٩٤
	ترجمة: السيد محمد عثمان	
١٩٠ ـ مقدمة في علم التفاوض السياسي والاجتماعي	تأليف: د. حسن محمد وجيه	أكتوبر ١٩٩٤
١٩١ ـ النهاية	تأليف: فرانك كلوز	نوفمبر ١٩٩٤
الكوارث الكونية وأثرها في مسار الكون	ترجمة: د/ مصطفى إبراهيم فهمي	
	مراجعة: عبدالسلام رضوان	
١٩٢ ـ جذور الاستبداد (قراءة في أدب قديم)	تأليف: د / عبدالغفار مكاوي	ديسمبر ١٩٩٤
١٩٣ ـ اللغة والتفسير والتواصل	تأليف: د/ مصطفى ناصف	يناير ١٩٩٥
١٩٤ ـ جوته والعالم العربي	تأليف: كاتارينا مومزن	فبراير ١٩٩٥
	ترجمة: د/ عدنان عباس علي	
	مراجعة: د/ عبدالغفار مكاوي	
١٩٥ ـ الغزو العراقي للكويت	ندوة بحثية	مارس ١٩٩٥
١٩٦ـ المدينة في الشعر العربي المعاصر	تأليف: د/ مختار أبوغالي	أبريل ١٩٩٥
١٩٧ـ اليهود في البلدان الإسلامية	تحرير: صموئيل أتينجر	مايو ١٩٩٥
	ترجمة: د/ جمال الرفاعي	
	مراجعة: د/ رشاد الشامي	

العنوان	المؤلف	التاريخ
١٩٨ـ فلسفات تربوية معاصرة	تأليف: د/ سعيد إسماعيل علي	يونيـو ١٩٩٥
١٩٩ ـ الفكر الشرقي القديم	تأليف: جون كولر	يوليـو ١٩٩٥
	ترجمة: كامل يوسف حسين	
	مراجعة: د/ إمام عبدالفتاح إمام	
٢٠٠ ـ الزلازل : حقيقتها وآثارها	تأليف: د/ شاهر جمال أغا	أغسطس ١٩٩٥
٢٠١ـ جيران في عالم واحد	مراجعة: عبدالسلام رضوان	سبتمبر ١٩٩٥
٢٠٢ ـ الأمم المتحدة في نصف قرن	تأليف: د/ حسن نافعة	أكتوبر ١٩٩٥
٢٠٣ ـ التصوير الشعبي العربي	تأليف: د/ أكرم قانصو	نوفمبر ١٩٩٥
٢٠٤ ـ الصراع على القمة	تأليف: لستر ثارو	ديسمبر ١٩٩٥
	ترجمة: أحمد فؤاد بلبع	
٢٠٥ ـ المخدرات والمجتمع	تأليف: د/ مصطفى سويف	ينـاير ١٩٩٦
٢٠٦ ـ البنيوية وما بعدها	تأليف: جون ستروك	فبراير ١٩٩٦
	ترجمة: د/ محمد حسن عصفور	
٢٠٧ ـ شعرنا القديم والنقد الجديد	تأليف: د/ وهب أحمد روميه	مارس ١٩٩٦
٢٠٨ ـ العبقرية (تاريخ الفكرة)	تحرير: بنيلوبي مري	أبريل ١٩٩٦
	ترجمة: محمد عبدالواحد محمد	
	مراجعة: د/ عبدالغفار مكاوي	
٢٠٩ ـ أزمة المياه في المنطقة العربية	تأليف: د/ سامر صلاح الدين مخيمر	مـايو ١٩٩٦
	خالد جمال الدين حجازي	
٢١٠ ـ الصينيون المعاصرون(ج١)	تأليف: وو بن	يونيـو ١٩٩٦
	ترجمة: د/ عبدالعزيز حمدي	
	مراجعة: لي تشين تشونغ	
٢١١ ـ الصينيون المعاصرون(ج٢)	تأليف: وو بن	يوليـو ١٩٩٦
	ترجمة: د/ عبدالعزيز حمدي	
	مراجعة: لي تشين تشونغ	
٢١٢ـ الحصيلة اللغوية	تأليف: د/ أحمد محمد المعتوق	أغسطس ١٩٩٦
٢١٣ـ عالم يفيض بسكانه	تأليف: سير روي كالن	سبتمبر ١٩٩٦
	ترجمة: ليلى الجبالي	
٢١٤ـ الفضاء الخارجي واستخداماته السلمية	تأليف: د/ محمد بهي الدين عرجون	أكتوبر ١٩٩٦

العنوان	المؤلف / المترجم	التاريخ
٢١٥ ـ الإسلام والمسيحية	تأليف: أليكسي ف. جورافسكي	نوفمبر ١٩٩٦
	ترجمة: د/ خلف محمد الجراد	
	مراجعة: د/ حمدي زقزوق	
٢١٦ ـ الرياضة والمجتمع	تأليف: د/ أمين أنور الخولي	ديسمبر ١٩٩٦
٢١٧ ـ الشفرة الوراثية للإنسان	تحرير: دانييل كيفلس	يناير ١٩٩٧
	و ليروي هود	
	ترجمة: د/ أحمد مستجير	
٢١٨ ـ محاورات مع النثر العربي	تأليف: د/ مصطفى عبده ناصف	فبراير ١٩٩٧
٢١٩ ـ فجر العلم الحديث	تأليف: توبي أ. هاف	مارس ١٩٩٧
(الإسلام ـ الصين ـ الغرب) ج١	ترجمة: د/ أحمد محمود صبحي	
٢٢٠ ـ فجر العلم الحديث	تأليف: توبي أ. هاف	ابريل ١٩٩٧
(الإسلام ـ الصين ـ الغرب) ج٢	ترجمة: د/ أحمد محمود صبحي	
٢٢١ ـ مدخل إلى مناهج النقد الأدبي	تأليف: مجموعة من الكتاب	مايو ١٩٩٧
	ترجمة: د/ رضوان ظاظا	
	مراجعة: د/ المنصف الشنوفي	
٢٢٢ ـ البيئة والإنسان عبر العصور	تأليف: إيان ج. سيمونز	يونيو ١٩٩٧
	ترجمة: السيد محمد عثمان	
٢٢٣ ـ نظرية الثقافة	تأليف: مجموعة من الكتّاب	يوليو ١٩٩٧
	ترجمة: د/ علي سيد الصاوي	
	مراجعة وتقديم: أ. د. الفاروق زكي يونس	
٢٢٤ ـ إشكالية الهوية في إسرائيل	تأليف: د/ رشاد عبدالله الشامي	أغسطس ١٩٩٧
٢٢٥ ـ المدينة الفاضلة عبر التاريخ	تأليف: ماريا لويزا برنيري	سبتمبر ١٩٩٧
	ترجمة: د/ عطيات أبو السعود	
	مراجعة: د/ عبد الغفار مكاوي	
٢٢٦ ـ الاقتصاد السياسي للبطالة	تأليف: د/ رمزي زكي	اكتوبر ١٩٩٧
٢٢٧ ـ موجز تاريخ علم اللغة (في الغرب)	تأليف: ر. هـ. روبنز	نوفمبر ١٩٩٧
	ترجمة: د/ أحمد عوض	
٢٢٨ ـ الطريق إلى المريخ	تأليف: م. سعد شعبان	ديسمبر ١٩٩٧
٢٢٩ ـ لماذا ينفرد الإنسان بالثقافة؟	تأليف: د. مايكل كاريذرس	يناير ١٩٩٨
	ترجمة: شوقي جلال	

٢٣٠ ـ الأمن الغذائي للوطن العربي	تأليف: د. محمد السيد عبد السلام	فبراير ١٩٩٨
٢٣١ ـ المعلوماتية بعد الإنترنت	تأليف: بيل جيتس ترجمة: عبد السلام رضوان	مارس ١٩٩٨
٢٣٢ ـ المرايا المحدبة (من البنيوية إلى التفكيك)	تأليف: د. عبد العزيز حموده	أبريل ١٩٩٨
٢٣٣ ـ تراث الإسلام (الجزء الأول) ط٢	تأليف: جوزيف شاخت كليفورد بوزورث ترجمة: د. محمد زهير السمهوري د. حسين مؤنس د. إحسان صدقي العمد مراجعة: د. شاكر مصطفى د. فؤاد زكريا	مايو ١٩٩٨
٢٣٤ ـ تراث الإسلام (الجزء الثاني) ط٢	تأليف: جوزيف شاخت كليفورد بوزورث ترجمة: د. حسين مؤنس د. إحسان صدقي العمد مراجعة: د. فؤاد زكريا	يونيو ١٩٩٨
٢٣٥ ـ الإنسان الحائر بين العلم والخرافة ط٢	تأليف: د. عبد المحسن صالح	يوليو ١٩٩٨
٢٣٦ ـ الطب الإمبريالي والمجتمعات المحلية	تحرير: دافيد أرنولد ترجمة: د. مصطفى إبراهيم فهمي	أغسطس ١٩٩٨
٢٣٧ ـ الحضارة (الطبعة الثانية)	تأليف: د. حسين مؤنس	سبتمبر ١٩٩٨
٢٣٨ ـ فخ العولمة	تأليف: هانس ـ بيتر مارتين هارالد شومان ترجمة: د. عدنان عباس علي مراجعة وتقديم: أ. د. رمزي زكي	اكتوبر ١٩٩٨
٢٣٩ ـ الاكتئاب (اضطراب العصر الحديث)	تأليف: د. عبد الستار ابراهيم	نوفمبر ١٩٩٨
٢٤٠ ـ في نظرية الرواية	تأليف: د. عبد الملك مرتاض	ديسمبر ١٩٩٨
٢٤١ ـ الماضي المشترك بين العرب والغرب	تأليف: أ. ل. رانيلا ترجمة: د. نبيلة ابراهيم مراجعة: د. فاطمة موسى	يناير ١٩٩٩

٢٤٢ ـ التصحر	تأليف: د. محمد عبدالفتاح القصاص	فبراير ١٩٩٩
تدهور الأراضي في المناطق الجافة		
٢٤٣ ـ المتلاعبون بالعقول	تأليف: هربرت شيلر	مارس ١٩٩٩
(الطبعة الثانية)	ترجمة: عبدالسلام رضوان	
٢٤٤ ـ النظرية الاجتماعية	تأليف: إيان كريب	أبريل ١٩٩٩
من بارسونز إلى هابرماس	ترجمة: د. محمد حسين غلوم	
	مراجعة: د. محمد عصفور	
٢٤٥ ـ ضرورة العلم	تأليف: ماكس بيروتز	مايو ١٩٩٩
دراسات في العلم والعلماء	ترجمة: وائل أتاسي	
	د. بسام معصراني	
	مراجعة: د. عدنان الحموي	
٢٤٦ ـ طرائق الحداثة	تأليف: رايموند ويليامز	يونيو ١٩٩٩
ضد المتوائمين الجدد	ترجمة: فاروق عبدالقادر	
٢٤٧ ـ الأطفال والإدمان التليفزيوني	تأليف: ماري وين	يوليو ١٩٩٩
	ترجمة: عبدالفتاح الصبحي	
٢٤٨ ـ المسرح في الوطن العربي	تأليف: د. علي الراعي	أغسطس ١٩٩٩
(الطبعة الثانية)		
٢٤٩ ـ اختلاق إسرائيل القديمة	تأليف: كيث وايتلام	سبتمبر ١٩٩٩
إسكات التاريخ الفلسطيني	ترجمة: د. سحر الهنيدي	
	مراجعة: د. فؤاد زكريا	
٢٥٠ ـ تاريخ إيران السياسي بين ثورتين	تأليف: د. آمال السُبكي	أكتوبر ١٩٩٩
(١٩٠٦ ـ ١٩٧٩)		
٢٥١ ـ العدد	تأليف: جون ماكليش	نوفمبر ١٩٩٩
من الحضارات القديمة حتى	ترجمة: د. خضر الأحمد	
عصر الكمبيوتر	د. موفق عبول	
	مراجعة: د. عطية عاشور	
٢٥٢ ـ النهضة العربية والنهضة اليابانية	تأليف: د. مسعود ضاهر	ديسمبر ١٩٩٩
تشابه المقدمات واختلاف النتائج		

العنوان	المؤلف / المترجم	التاريخ
٢٥٣- ثورة الإنفوميديا	تأليف : فرانك كيلش	يناير ٢٠٠٠
الوسائط المعلوماتية	ترجمة : حسام الدين زكريا	
وكيف تغير عالمنا وحياتك؟	مراجعة : عبد السلام رضوان	
٢٥٤- كوكب الأرض: نقطة زرقاء باهتة	تأليف : كارل ساجان	فبراير ٢٠٠٠
رؤية لمستقبل الإنسان في الفضاء	ترجمة : د. شهرت العالم	
	مراجعة : حسين بيومي	
٢٥٥ - النقد العربي	تأليف : د. مصطفى ناصف	مارس ٢٠٠٠
نحو نظرية ثانية		
٢٥٦ - قصف العقول	تأليف : فيليب تايلور	أبريل ٢٠٠٠
الدعاية للحرب منذ العالم	ترجمة : سامي خشبة	
القديم حتى العصر النووي		
٢٥٧ - النظام الاقتصادي	تأليف : د. حازم الببلاوي	مايو ٢٠٠٠
الدولي المعاصر		
من نهاية الحرب العالمية الثانية		
إلى نهاية الحرب الباردة		
٢٥٨ - سيكولوجية فنون الأداء	تأليف : جلين ويلسون	يونيو ٢٠٠٠
	ترجمة : د. شاكر عبد الحميد	
	مراجعة : د. محمد عناني	
٢٥٩ - الآلة قوة وسلطة	تأليف : آر . إيه. بوكانان	يوليو ٢٠٠٠
التكنولوجيا والإنسان	ترجمة : شوقي جلال	
منذ القرن ١٧حتى الوقت الحاضر		
٢٦٠ - فجر العلم الحديث	تأليف : توبي هف	أغسطس ٢٠٠٠
	ترجمة : د. محمد عصفور	
٢٦١ - تاريخ الفكر الاقتصادي	تأليف : جون كينيث جالبريث	سبتمبر ٢٠٠٠
الماضي صورة الحاضر	ترجمة : أحمد فؤاد بلبع	
	تقديم : إسماعيل صبري عبد الله	
٢٦٢ - الذكاء العاطفي	تأليف : دانييل جولمان	أكتوبر ٢٠٠٠
	ترجمة : ليلى الجبالي	
	مراجعة : محمد يونس	
٢٦٣ - اللغة والاقتصاد	تأليف : فلوريان كولماس	نوفمبر ٢٠٠٠
	ترجمة : د. أحمد عوض	
	مراجعة : عبد السلام رضوان	
٢٦٤ - فلسفة العلم في القرن العشرين	تأليف : د. يُمنى طريف الخولي	ديسمبر ٢٠٠٠
الأصول ـ الحصاد ـ الآفاق المستقبلية		
٢٦٥ - الثقافة العربية وعصر المعلومات	تأليف : د. نبيل علي	يناير ٢٠٠١
رؤية لمستقبل الخطاب الثقافي العربي		
٢٦٦ ـ إبداعات النار	تأليف : كاتي كوب	فبراير ٢٠٠١
تاريخ الكيمياء المثير	هارولد جولد وايت	
من السيمياء إلى العصر الذري	ترجمة : د. فتح الله الشيخ	
	مراجعة : شوقي جلال	

العنوان	المؤلف	التاريخ
٢٦٧ - التفضيل الجمالي دراسة في سيكولوجية التذوق الفني	تأليف : د. شاكر عبد الحميد	مارس ٢٠٠١
٢٦٨ - اليابان رؤية جديدة	تأليف : باتريك سميث ترجمة : سعد زهران	أبريل ٢٠٠١
٢٦٩ - نهاية اليوتوبيا السياسة والثقافة في زمن اللامبالاة	تأليف: راسل جاكوبي ترجمة : فاروق عبدالقادر	مايو ٢٠٠١
٢٧٠ - رؤى مستقبلية كيف سيغير العلم حياتنا في القرن الواحد والعشرين	تأليف : ميتشيو كاكو ترجمة : د. سعد الدين خرفان مراجعة : محمد يونس	يونيو ٢٠٠١
٢٧١ - التنين الأكبر الصين في القرن الواحد والعشرين	تأليف : دانييل بورشتاين أرنيه دي كيزا ترجمة : شوقي جلال	يوليو ٢٠٠١
٢٧٢ - المرايا المقعرة نحو نظرية نقدية عربية	تأليف : د. عبد العزيز حمودة	أغسطس٢٠٠١
٢٧٣ - ما العولمة الاقتصاد العالمي وإمكانات التحكم	تأليف : بول هيرست جراهام طومبسون ترجمة : د. فالح عبد الجبار	سبتمبر ٢٠٠١
٢٧٤ - الأنا ـ الآخر ازدواجية الفن التمثيلي	تأليف : د. صالح سعد تقديم : د. شاكر عبد الحميد	أكتوبر ٢٠٠١
٢٧٥ - الجينوم السيرة الذاتية للنوع البشري	تأليف : مات ريدلي ترجمة : د. مصطفى إبراهيم فهمي	نوفمبر ٢٠٠١
٢٧٦ - الثقافة العربية وعصر المعلومات (رؤية لمستقبل الخطاب الثقافي العربي)	تأليف: د. نبيل علي	ديسمبر ٢٠٠١
٢٧٧ ـ هذا هو علم البيولوجيا (دراسة في ماهية الحياة والأحياء)	تأليف: إرنست ماير ترجمة: د. عفيفي محمود عفيفي	يناير ٢٠٠٢
٢٧٨ ـ عصور الأدب الألماني (تحولات الواقع ومسارات التجديد)	تأليف: باربارا باومان بريجيت أوبرله ترجمة: د. هدى شريف مراجعة: د. عبدالغفار مكاوي	فبراير ٢٠٠٢
٢٧٩ - الإبهام في شعر الحداثة (العوامل والمظاهر وآليات التأويل)	تأليف: د. عبدالرحمن محمد القعود	مارس ٢٠٠٢
٢٨٠- الحكمة الضائعة الإبداع والاضطراب النفسي والمجتمع	تأليف: د. عبدالستار إبراهيم	أبريل ٢٠٠٢
٢٨١- تاريخ الطب من فن المداواة إلى علم التشخيص	تأليف: جان شارل سورنيا ترجمة: د. إبراهيم البجلاتي	مايو ٢٠٠٢
٢٨٢- الجغرافيا السياسية لعالمنا المعاصر(ج ١) الاقتصاد العالمي، الدولة القومية، المحليات	تأليف: بيتر تيلور كولن فلنت ترجمة: عبد السلام رضوان د. إسحق عبيد	يونيو ٢٠٠٢

العنوان	المؤلف / المترجم	التاريخ
٢٨٣- الجغرافيا السياسية لعالمنا المعاصر (ج ٢) الاقتصاد العالمي، الدولة القومية، المحليات	تأليف: بيتر تيلور كولن فلنت ترجمة: عبد السلام رضوان د. إسحق عبيد	يوليو ٢٠٠٢
٢٨٤- أديب الأسطورة عند العرب جذور التفكير وأصالة الإبداع	تأليف: فاروق خورشيد	أغسطس ٢٠٠٢
٢٨٥- البيئة وقضايا التنمية والتصنيع دراسات حول الواقع البيئي في الوطن العربي	تأليف: د. أسامة الخولي	سبتمبر ٢٠٠٢
٢٨٦- بعيدا عن اليسار واليمين مستقبل السياسات الراديكالية	تأليف: أنطوني جيدنز ترجمة: شوقي جلال	أكتوبر ٢٠٠٢
٢٨٧- المخ البشري مدخل إلى دراسة السيكولوجيا والسلوك	تأليف: كرستين تمبل ترجمة: د. عاطف أحمد	نوفمبر ٢٠٠٢
٢٨٨- البحث عن حياة على المريخ الصخرة المريخية ولغز الحياة	تأليف: دونالد جولدسميث ترجمة: د. إيهاب عبدالرحيم محمد	ديسمبر ٢٠٠٢
٢٨٩- الفكاهة والضحك رؤية جديدة	تأليف: د. شاكر عبدالحميد	يناير ٢٠٠٣
٢٩٠- سيكولوجية الذاكرة قضايا واتجاهات حديثة	تأليف: د. محمد قاسم عبدالله	فبراير ٢٠٠٣
٢٩١- الكون في قشرة جوز شكل جديد للكون	تأليف: ستيفن هوكنج ترجمة: مصطفى إبراهيم فهمي	مارس ٢٠٠٣
٢٩٢- أسطورة الإطار في دفاع عن العلم والعقلانية	تأليف: كارل بوبر تحرير: مارك أ. نوترنو ترجمة: د. يمنى طريف الخولي	إبريل ـ مايو ٢٠٠٣
٢٩٣- الوسواس القهري من منظور عربي إسلامي	تأليف: د. وائل أبو هندي	يونيو ٢٠٠٣
٢٩٤- العصر الجينومي استراتيجيات المستقبل البشري	تأليف: د. موسى الخلف	يوليو ٢٠٠٣
٢٩٥- فخ العولمة الاعتداء على الديموقراطية والرفاهية (طبعة ثانية)	تأليف: هانس بيتر مارتين وهارالد شومان ترجمة وتقديم: د. عدنان عباس علي مراجعة وتقديم: د رمزي زكي	أغسطس ٢٠٠٣
٢٩٦- المقدمات التاريخية للعلم الحديث من الإغريق القدماء إلى عصر النهضة	تأليف: توماس جولد شتاين تصدير: إيزاك أسيموف ترجمة: أحمد حسان عبدالواحد	سبتمبر ٢٠٠٣
٢٩٧- الكتاب في العالم الإسلامي الكلمة المكتوبة كوسيلة للاتصال في منطقة الشرق الأوسط	تحرير: جورج عطية ترجمة: عبدالستار الحلوجي	أكتوبر ٢٠٠٣
٢٩٨- الخروج من التيه دراسة في سلطة النص	تأليف: د. عبدالعزيز حمودة	نوفمبر ٢٠٠٣

العنوان	التأليف	التاريخ
٢٩٩- جامعة الدول العربية	تاليف: د. مجدي حماد	ديسمبر ـ يناير
مدخل إلى المستقبل		٢٠٠٣ ـ ٢٠٠٤
٣٠٠- قضايا أدبية عامة	تأليف: إيمانويل فريس	فبراير ٢٠٠٤
آفاق جديدة في نظرية الأدب	وبرنار موراليس	
	ترجمة: د. لطيف زيتوني	
٣٠١- مستقبل الفلسفة في القرن الواحد	تحرير: أوليفر ليمان	مارس ٢٠٠٤
والعشرين	ترجمة: مصطفى محمود محمد	
آفاق جديدة للفكر الإنساني	مراجعة: د. رمضان بسطاويسي	
٣٠٢-الإسلام شريكا	تأليف: فريتس شتيبات	أبريل ٢٠٠٤
دراسات عن الإسلام والمسلمين	ترجمة: د. عبد الغفار مكاوي	
٣٠٣- التنمية حرية	تأليف: أمارتيا صن	مايو ٢٠٠٤
مؤسسات حرة وإنسان متحرر من الجهل	ترجمة: شوقي جلال	
والمرض والفقر		
٣٠٤- العمارة الإسلامية والبيئة	تأليف: د. م. يحيى وزيري	يونيو ٢٠٠٤
الروافد التي شكلت التعمير الإسلامي		
٣٠٥- العلوم والهندسة في الحضارة الإسلامية	تأليف: دونالد ر. هيل	يوليو ٢٠٠٤
لبنات أساسية في صرح الحضارة الإنسانية	ترجمة: د. أحمد فؤاد باشا	
٣٠٦- أنثوية العلم	تأليف: د. ليندا جين شيفرد	أغسطس ٢٠٠٤
العلم من منظور الفلسفة النسوية	ترجمة: د. يمنى طريف الخولي	
٣٠٧- نهاية عصر البترول	تأليف: كولن كامبيل (وآخرين)	سبتمبر ٢٠٠٤
التدابير الضرورية لمواجهة المستقبل	ترجمة: د. عدنان عباس علي	
٣٠٨- الثقافة الحضرية في مدن الشرق	تأليف: جينيفر سكيرس	أكتوبر ٢٠٠٤
استكشاف المحيط الداخلي للمنزل	ترجمة: ليلى الموسوي	
٣٠٩- من الحداثة إلى العولمة (ج١)	تأليف: ج. تيمونز روبيرتس	نوفمبر ٢٠٠٤
رؤى ووجهات نظر في قضية التطور	إيمي هايت	
والتغيير الاجتماعي	ترجمة: سمر الشيشكلي	
٣١٠ ـ من الحداثة إلى العولمة (ج٢)	تأليف: ج. تيمونز روبيرتس	ديسمبر ٢٠٠٤
رؤى ووجهات نظر في قضية التطور	إيمي هايت	
والتغيير الاجتماعي	ترجمة: سمر الشيشكلي	
	مراجعة: محمود ماجد عمر	
٣١١ ـ عصر الصورة	تأليف: د. شاكر عبدالحميد	يناير ٢٠٠٥
السلبيات والإيجابيات		
٣١٢ ـ جغرافية الفكر	تأليف: ريتشارد إي نيسبت	فبراير ٢٠٠٥
كيف يفكر الغربيون والآسيويون	ترجمة: شوقي جلال	
على نحو مختلف.. ولماذا؟		
٣١٢ ـ سيكولوجية المقامر	تأليف: د. أكرم زيدان	مارس ٢٠٠٥
التشخيص والتنبؤ والعلاج		
٣١٤ ـ البحر والتاريخ	تأليف: إ. إ. رايس	أبريل ٢٠٠٥
تحديات الطبيعة واستجابات البشر	ترجمة: د. عاطف أحمد	

العنوان	المؤلف	التاريخ
٣١٥ ـ التاريخ الاجتماعي للوسائط من غتنبرغ إلى الإنترنت	تأليف: بيتر بورك ـ آسا بريغز ترجمة: مصطفى محمد قاسم	مايو ٢٠٠٥
٣١٦ ـ أخلاقيات العلم مدخل	تأليف: ديفيد ب. رزنيك ترجمة: د. عبدالنور عبدالمنعم مراجعة: أ. د يمنى طريف الخولي	يونيو ٢٠٠٥
٣١٧ ـ الجغرافيا الثقافية أهمية الجغرافيا في تفسير الظواهر الإنسانية	تأليف: مايك كرانغ ترجمة: د. سعيد منتاق	يوليو ٢٠٠٥
٣١٨ ـ الفجوة الرقمية رؤية عربية لمجتمع المعرفة	تأليف: د. نبيل علي د. نادية حجازي	أغسطس ٢٠٠٥
٣١٩ ـ المجتمع العربي الإسلامي الحياة الاقتصادية والاجتماعية	تأليف: د. الحبيب الجنحاني	سبتمبر ٢٠٠٥
٣٢٠ ـ تاريخ الملح في العالم الإمبراطوريات، المعتقدات، ثورات الشعوب، والاقتصاد العالمي	تأليف: مارك كيرلانسكي ترجمة: أحمد حسن مغربي	أكتوبر ٢٠٠٥
٣٢١ ـ الطاقة للجميع كيف ستغير ثورة الطاقة أسلوبنا في الحياة	تأليف: فيجاي ف. فيتيسواران ترجمة: د. إيهاب عبدالرحيم مراجعة: د. عاطف أحمد	نوفمبر ٢٠٠٥
٣٢٢ ـ الحفاظ على التراث الثقافي نحو مدرسة عربية للحفاظ على التراث الثقافي وإدارته	تأليف: د. م. جمال عليان	ديسمبر ٢٠٠٥
٣٢٣ ـ هل نحن بلا نظير؟ عالم يستكشف الذكاء الفريد للعقل البشري	تأليف: جيمس تريفل ترجمة: ليلى الموسوي	يناير ٢٠٠٦
٣٢٤ ـ الآداب السلطانية دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي	تأليف: د. عز الدين العلام	فبراير ٢٠٠٦
٣٢٥ ـ في نشأة اللغة من إشارة اليد إلى نطق الفم	تأليف: مايكل كورباليس ترجمة: محمود ماجد عمر	مارس ٢٠٠٦
٣٢٦ ـ سيكولوجية العلاقات بين الجماعات قضايا في الهوية الاجتماعية وتصنيف الذات	تأليف: د. أحمد زايد	أبريل ٢٠٠٦
٣٢٧ ـ من الذرة إلى الكوارك نحو ثقافة علمية متقدمة لمواكبة علوم العصر وفلسفاتها	تأليف: سام تريمان ترجمة: د. أحمد فؤاد باشا	مايو ٢٠٠٦
٣٢٨ ـ الثقافة والمعرفة البشرية دراسة مقارنة بين أطفال البشر والرئيسات	تأليف: ميشيل توماسيللو ترجمة: شوقي جلال	يونيو ٢٠٠٦
٣٢٩ ـ نحو شركات خضراء مسؤولية مؤسسات الأعمال نحو الطبيعة	تأليف: د. ليزا هـ. نيوتن ترجمة: د. إيهاب عبدالرحيم	يوليو ٢٠٠٦

٣٣٠ ـ الذكاء الإنساني
اتجاهات معاصرة وقضايا نقدية
تأليف: د. محمد طه
أغسطس ٢٠٠٦

٣٣١ ـ الشعر والناقد
من التشكيل إلى الرؤيا
تأليف: د. وهب رومية
سبتمبر ٢٠٠٦

٣٣٢ ـ الفلسفة البيئية
من حقوق الحيوان إلى
الإيكولوجيا الجذرية (١)
تأليف: مايكل زيمرمان
ترجمة: معين رومية
أكتوبر ٢٠٠٦

٣٣٣ ـ الفلسفة البيئية
من حقوق الحيوان إلى
الإيكولوجيا الجذرية (٢)
تأليف: مايكل زيمرمان
ترجمة: معين رومية
نوفمبر ٢٠٠٦

٣٣٤ - كامي وسارتر
تأليف: رونالد أرونسون
ترجمة: شوقي جلال
ديسمبر ٢٠٠٦

٣٣٥ - اقتصاد يغدق فقرا
التحول من دولة التكافل الاجتماعي
إلى المجتمع المنقسم على نفسه
تأليف: هورست أفهيلد
ترجمة: د. عدنان عباس علي
يناير ٢٠٠٧

٣٣٦ - السيطرة الصامتة
الرأسمالية العالمية
وموت الديموقراطية
تأليف: نورينا هيرتس
ترجمة: صدقي حطاب
فبراير ٢٠٠٧

٣٣٧ - الأنماط الثقافية للعنف
تأليف: باربرا ويتمر
ترجمة: د. ممدوح يوسف عمران
مارس ٢٠٠٧

٣٣٨ - الصناعات الإبداعية
كيف تنتج الثقافة في عالم
التكنولوجيا والعولمة؟ (١)
تحرير: جون هارتلي
ترجمة: بدر السيد سليمان الرفاعي
أبريل ٢٠٠٧

٣٣٩ - الصناعات الإبداعية
كيف تنتج الثقافة في عالم
التكنولوجيا والعولمة؟ (٢)
تحرير: جون هارتلي
ترجمة: بدر السيد سليمان الرفاعي
مايو ٢٠٠٧

٣٤٠ - الصيف الطويل
دور المناخ في تغيير الحضارة
تأليف: براين فاغان
ترجمة: د. مصطفى فهمي
يونيو ٢٠٠٧

٣٤١ - سوسيولوجيا الفن
طرق للرؤية
تحرير: ديفيد إنغليز - جون هغسون
ترجمة: د. ليلى الموسوي
مراجعة: د. محمد الجوهري
يوليو ٢٠٠٧

٣٤٢ - اللغة والهوية
قومية - إثنية - دينية
تأليف: جون جوزيف
ترجمة: د. عبدالنور خراقي
أغسطس ٢٠٠٧

٣٤٣ - العقل
مدخل موجز
تأليف: جون ر. سيرل
ترجمة: أ.د. ميشيل حنا متياس
سبتمبر ٢٠٠٧

٣٤٤ - الاستبعاد الاجتماعي
محاولة للفهم
تحرير: جون هيلز - جوليان
لوغران - دافيد بياشو
ترجمة وتقديم: أ.د. محمد الجوهري
أكتوبر ٢٠٠٧

٣٤٥ - جامعة الدول العربية
مدخل إلى المستقبل (طبعة ثانية)
تأليف: مجدي حماد
نوفمبر ٢٠٠٧

٣٤٦ - التنوير الآتي من الشرق (اللقاء بين الفكر الآسيوي والفكر الغربي)	تأليف: جي. جي. كلارك ترجمة: شوقي جلال	ديسمبر ٢٠٠٧
٣٤٧ - علم الاجتماع الآلي (مقاربة في علم الاجتماع العربي والاتصال عبر الحاسوب)	تأليف: د. علي محمد رحومة	يناير ٢٠٠٨
٣٤٧ - الخلية الجذعية	تأليف: خالد أحمد الزعيري	فبراير ٢٠٠٨
٣٤٨ - الثقافة (التفسير الأنثروبولوجي)	تأليف: آدم كوبر ترجمة: تراجي فتحي مراجعة: د. ليلى الموسوي	مارس ٢٠٠٨
٣٥٠ - فلسفة الكوانتم (فهم العلم المعاصر وتأويله)	تأليف: رولان أومنيس ترجمة: أ.د. أحمد فؤاد باشا أ.د. يمنى طريف الخولي	أبريل ٢٠٠٨
٣٥١ - سيكولوجية المال (هوس الثراء وأمراض الثروة)	تأليف: د. أكرم زيدان	مايو ٢٠٠٨
٣٥٢ - الهوية والعنف (وهم المصير الحتمي)	تأليف: أمارتيا صن ترجمة: سحر توفيق	يونيو ٢٠٠٨
٣٥٣ - جنوسة الدماغ	تأليف: ميليسا هاينز ترجمة: د. ليلى الموسوي	يوليو ٢٠٠٨
٣٥٤ - العولمة والثقافة (تجربتنا الاجتماعية عبر الزمان والمكان)	تأليف: د. جون توماينسون ترجمة: د. إيهاب عبدالرحيم محمد	أغسطس ٢٠٠٨
٣٥٥ - أنماط الرواية العربية الجديدة	تأليف: د. شكري عزيز الماضي	سبتمبر ٢٠٠٨
٣٥٦ - أخلاق العناية	تأليف: فيرجينيا هيلد ترجمة: ميشيل حنا متياس	أكتوبر ٢٠٠٨
٣٥٧ - إمبراطورية الثروة التاريخ الملحمي للقوة الاقتصادية الأمريكية (الجزء الأول)	تأليف: جون ستيل جوردون ترجمة: محمد مجدالدين باكير	نوفمبر ٢٠٠٨
٣٥٨ - إمبراطورية الثروة التاريخ الملحمي للقوة الاقتصادية الأمريكية (الجزء الثاني)	تأليف: جون ستيل جوردون ترجمة: محمد مجدالدين باكير	ديسمبر ٢٠٠٨
٣٥٩ - الفيل والتنين صعود الهند والصين ودلالة ذلك لنا جميعا	تأليف: روبين ميريديث ترجمة: شوقي جلال	يناير ٢٠٠٩
٣٦٠ - الخيال من الكهف إلى الواقع الافتراضي	تأليف: د. شاكر عبدالحميد	فبراير ٢٠٠٩
٣٦١ - الخجل	تأليف: راي كروزير ترجمة: أ. د. معتز سيد عبدالله	مارس ٢٠٠٩
٣٦٢ - السلطوية في التربية العربية	تأليف: د. يزيد السورطي	أبريل ٢٠٠٩
٣٦٣ - منظور جديد للفقر والتفاوت	تحرير: ستيفن بي جنكينز جون مايكلرايت ترجمة: بدر الرفاعي	مايو ٢٠٠٩

العنوان	التأليف والترجمة	التاريخ
٣٦٤ - حكمة الغرب - الجزء الأول (ط٢) عرض تاريخي للفلسفة الغربية في إطارها الاجتماعي والسياسي	تأليف: برتراند رسل ترجمة: د. فؤاد زكريا	يونيو ٢٠٠٩
٣٦٥ - حكمة الغرب - الجزء الثاني (ط ٢) الفلسفة الحديثة والمعاصرة	تأليف: برتراند رسل ترجمة: د. فؤاد زكريا	يوليو ٢٠٠٩
٣٦٦ - التلامس الحضاري الإسلامي - الأوروبي	تأليف: د. إيناس حسني	أغسطس ٢٠٠٩
٣٦٧ - الطرق إلى الحداثة التنوير البريطاني والتنوير الفرنسي والتنوير الأمريكي	تأليف: غيرترود هيملفارب ترجمة: د. محمود سيد أحمد	سبتمبر ٢٠٠٩
٣٦٨ - الأدب الفارسي منذ عصر الجامي وحتى أيامنا	تأليف: د. محمد رضا شفيعي كدكني ترجمة: د. بسام ربابعة	أكتوبر ٢٠٠٩
٣٦٩ - العقل العربي ومجتمع المعرفة (ج١) مظاهر الأزمة ومقترحات بالحلول	تأليف: د. نبيل علي	نوفمبر ٢٠٠٩
٣٧٠ - العقل العربي ومجتمع المعرفة (ج٢) مظاهر الأزمة واقتراحات بالحلول	تأليف: د. نبيل علي	ديسمبر ٢٠٠٩
٣٧١ - انهيار الرأسمالية أسباب إخفاق اقتصاد السوق المحررة من القيود	تأليف: أولريش شيفر ترجمة: د. عدنان عباس علي	يناير ٢٠١٠
٣٧٢ - لماذا العلم؟	تأليف: جيمس تريفيل ترجمة: شوقي جلال	فبراير ٢٠١٠
٣٧٣ - النموذج النرويجي إدارة المصادر البترولية	تأليف: فاروق القاسم	مارس ٢٠١٠
٣٧٤ - تكنولوجيا النانو من أجل غد أفضل	تأليف: أ. د. محمد شريف الإسكندراني	أبريل ٢٠١٠
٣٧٥ - يقظة الذات براغماتية بلا قيود	تأليف: روبرتو مانغابيرا أونغر ترجمة: د. إيهاب عبدالرحيم محمد	مايو ٢٠١٠
٣٧٦ - التوحد بين العلم والخيال	تأليف: لور اشريبمان ترجمة: د. فاطمة عياد	يونيو ٢٠١٠
٣٧٧ - أوديسا التعددية الثقافية (ج١) سبر السياسات الدولية الجديدة في التنوع	تأليف: ويل كيمليكا ترجمة: د. إمام عبدالفتاح	يونيو ٢٠١١

٣٧٨	ـ أوديسا التعددية الثقافية (ج ٢) سبر السياسات الدولية الجديدة في التنوع	تأليف: ويل كيمليكا ترجمة: د. إمام عبدالفتاح	يوليو	٢٠١١
٣٧٩	ـ الإشعاع الذري واستخداماته السلمية	تأليف: د. عبدالحميد الجزار محمد عبدالمنعم صقر	أغسطس	٢٠١١
٣٨٠	ـ المعلقات وعيون العصور	تأليف: د. سليمان الشطي	سبتمبر	٢٠١١
٣٨١	ـ مدن المعرفة المداخل والخبرات والرؤى	تحرير: فرانشيسكو خافيير كاريللو ترجمة: د. خالد علي يوسف مراجعة: د. عمرو عبدالرحمن طيبة م. محمد سيد محمد مرسي	أكتوبر	٢٠١١
٣٨٢	ـ الثقافة والمساواة (ج ١) نقد مساواتي للتعدية الثقافية	تأليف بريان باري ترجمة: كمال المصري	نوفمبر	٢٠١١
٣٨٣	ـ الثقافة والمساواة (ج ٢) نقد مساواتي للتعدية الثقافية	تأليف بريان باري ترجمة: كمال المصري	ديسمبر	٢٠١١
٣٨٤	ـ الغرابة المفهوم وتجلياته في الأدب	تأليف: د. شاكر عبدالحميد	يناير	٢٠١٢
٣٨٥	ـ الحضارات في السياسة العالمية وجهات نظر جمعية وتعددية	تأليف: بيتر جي كاتزنشتاين ترجمة: فاضل جتكر	فبراير	٢٠١٢
٣٨٦	ـ وسائل الإعلام والمجتمع وجهة نظر نقدية	تأليف: آرثر آسا بيرغر ترجمة: د. صالح خليل أبوإصبع	مارس	٢٠١٢
٣٨٧	ـ مختصر تاريخ العدالة	تأليف: ديفد جونستون ترجمة: مصطفى ناصر	أبريل	٢٠١٢
٣٨٨	ـ وجه غايا المتلاشي	تأليف: جيمس لفلوك ترجمة: د. سعد الدين خرفان	مايو	٢٠١٢
٣٨٩	ـ تاريخ العلم ١٥٤٣ – ٢٠٠١ (ج١)	تأليف: جون غريبين ترجمة: شوقي جلال	يونيو	٢٠١٢
٣٩٠	ـ تاريخ العلم ١٥٤٣ – ٢٠٠١ (ج٢)	تأليف: جون غريبين ترجمة: شوقي جلال	يوليو	٢٠١٢
٣٩١	الانفجار السكاني والاحتباس الحراري	تأليف: أ. د. عبدالمنعم مصطفى المقمر	أغسطس	٢٠١٢
٣٩٢	ـ البنى الحكائية في أدب الأطفال العربي الحديث	تأليف: د. موفق رياض مقدادي	سبتمبر	٢٠١٢
٣٩٣	ـ العرقية والقومية وجهات نظر أنثروبولوجية	تأليف: توماس هايلاند إريكسن ترجمة: د. لاهاي عبدالحسين	أكتوبر	٢٠١٢
٣٩٤	ـ الغرب والإسلام الدين والفكر السياسي في التاريخ العالمي	تأليف: أنتوني بلاك ترجمة: د. فؤاد عبدالمطلب	نوفمبر	٢٠١٢
٣٩٥	ـ نقض مركزية المركز الفلسفة من أجل عالم متعدد الثقافات بعد – استعماري ونسوي	تحرير: أوما ناريان ساندرا هاردنغ ترجمة: د. يمنى طريف الخولي	ديسمبر	٢٠١٢

العدد	العنوان	المؤلف / المترجم	الشهر	السنة
٣٩٦	ـ نقض مركزية المركز (ج٢) الفلسفة من أجل عالم متعدد الثقافات بعد - استعماري ونسوي	تحرير: أوما ناريان ساندرا هاردنغ ترجمة: د. يمنى طريف الخولي	يناير	٢٠١٣
٣٩٧	ـ جغرافيات العولمة قراءة في تحديات العولمة الاقتصادية والسياسية والثقافية	تأليف: د. وورويك موراي ترجمة: د. سعيد منتاق	فبراير	٢٠١٣
٣٩٨	ـ إشكالية الأنا والآخر في الرواية العربية	تأليف: د. ماجدة حمود	مارس	٢٠١٣
٣٩٩	ـ فيزياء المستحيل	تأليف: ميتشيو كاكو ترجمة: سعد الدين خرفان	أبريل	٢٠١٣
٤٠٠	ـ مختصر تاريخ العلم	تأليف: إي أتش جومبريتش ترجمة: د. ابتهال الخطيب مراجعة: د. عبدالله هدية	مايو	٢٠١٣
٤٠١	ـ الثقافة في عصر العوالم الثلاثة	تأليف: مايكل دينينغ ترجمة: أسامة الغزولي	يونيو	٢٠١٣
٤٠٢	ـ المسرح الشعري العربي الأزمة والمستقبل	تأليف: د. مصطفى عبدالغني	يوليو	٢٠١٣
٤٠٣	ـ لماذا تتحارب الأمم؟ دوافع الحرب في الماضي والمستقبل	تأليف: ريتشارد نيد ليبو ترجمة: د. إيهاب عبدالرحيم علي	أغسطس	٢٠١٣
٤٠٤	ـ ما المعرفة؟	تأليف: دنكان بريتشارد ترجمة: مصطفى ناصر	سبتمبر	٢٠١٣
٤٠٥	ـ السعادة	تأليف: نيكولاس وايت ترجمة: سعيد توفيق	أكتوبر	٢٠١٣
٤٠٦	ـ مولد مشكلة اللاجئين الفلسطينيين (ج١)	تأليف: بيني موريس ترجمة: أ. د. عماد عواد	نوفمبر	٢٠١٣
٤٠٧	ـ مولد مشكلة اللاجئين الفلسطينيين (ج٢)	تأليف: بيني موريس ترجمة: أ. د. عماد عواد	ديسمبر	٢٠١٣
٤٠٨	ـ الثقافات الثلاث العلوم الطبيعية والاجتماعية والإنسانيات	تأليف: جيروم كيغان ترجمة: د. صديق محمد جوهر	يناير	٢٠١٤
٤٠٩	ـ تاريخ إيران الحديثة	تأليف: أرفاند أبراهيميان ترجمة: مجدي صبحي	فبراير	٢٠١٤

العنوان	المؤلف / المترجم	الشهر	السنة
٤١٠ ـ أفريقيا والتحدي	تأليف: وانغاري ماثاي ترجمة: أشرف محمد كيلاني	مارس	٢٠١٤
٤١١ ـ مدار الفوضى تغير المناخ والجغرافيا الجديدة للعنف	تأليف: كريستيان بارينتي ترجمة: د. سعد الدين خرفان	أبريل	٢٠١٤
٤١٢ ـ الحضارة ومضامينها	تأليف: بروس مازليش ترجمة: د. عبدالنور خراقي	مايو	٢٠١٤
٤١٣ ـ السياسة الدينية والدول العلمانية مصر والهند والولايات المتحدة الأمريكية	تأليف: سكوت هيبارد ترجمة: الأمير سامح كريم	يونيو	٢٠١٤
٤١٤ ـ الأخلاقيات والحرب هل يمكن أن تكون الحرب عادلة في القرن الحادي والعشرين؟	تأليف: ديفيد فيشر ترجمة: أ. د. عماد عواد	يوليو	٢٠١٤
٤١٥ ـ الفيض (ج١) أمراض الحيوانات المعدية وجائحة الوباء التالية بين البشر	تأليف: ديفيد كوامن ترجمة: د. مصطفى إبراهيم فهمي	اغسطس	٢٠١٤
٤١٦ ـ الفيض (ج٢) أمراض الحيوانات المعدية وجائحة الوباء التالية بين البشر	تأليف: ديفيد كوامن ترجمة: د. مصطفى إبراهيم فهمي	سبتمبر	٢٠١٤
٤١٧ ـ عصور نهضة أخرى مدخل جديد إلى الأدب العالمي	تحرير: شيلدجن، تشو، غيلمان ترجمة: د. علاء الدين محمود	أكتوبر	٢٠١٤
٤١٨ ـ مشروع الديموقراطية التاريخ، الأزمة، الحركة	تأليف: ديفيد غريبر ترجمة: أسامة الغزولي	نوفمبر	٢٠١٤
٤١٩ ـ هل يحتاج العلم إلى لغة عالمية؟ اللغة الإنجليزية ومستقبل البحث العلمي	تأليف: سكوت ل. مونتغمري ترجمة: د. فؤاد عبدالمطلب	ديسمبر	٢٠١٥
٤٢٠ ـ انتقام الجغرافيا ما الذي تخبرنا به الخرائط عن الصراعات المقبلة والحرب ضد المصير	تأليف: روبرت د.كابلان ترجمة: د. إيهاب عبدالرحيم	يناير	٢٠١٥
٤٢١ ـ فكرة حقوق الإنسان	تأليف: تشارلز أر. بيتز ترجمة: شوقي جلال	فبراير	٢٠١٥
٤٢٢ ـ أمة من العباقرة كيف تفرض العلوم الهندية هيمنتها على العالم	تأليف: أنجيلا سايني ترجمة: طارق راشد عليان	مارس	٢٠١٥
٤٢٣ ـ المستقبل (الجزء الأول) ستة محركات للتغيير العالمي	تأليف: آل غور ترجمة: د. عدنان جرجس	أبريل	٢٠١٥

٤٢٤	ـ المستقبل (الجزء الثاني) ستة محركات للتغيير العالمي	تأليف: آل غور ترجمة: د. عدنان جرجس	مايو	٢٠١٥
٤٢٥	ـ الدراسات الثقافية مقدمة نقدية	تأليف: سايمون ديورنغ ترجمة: د. ممدوح يوسف عمران	يونيو	٢٠١٥
٤٢٦	ـ القسطنطينية (الجزء الأول) المدينة التي اشتهاها العالم ١٤٥٣ - ١٩٢٤	تأليف: فيليب منتسيل ترجمة: د. مصطفى محمد قاسم	يوليو	٢٠١٥
٤٢٧	ـ القسطنطينية (الجزء الثاني) المدينة التي اشتهاها العالم ١٤٥٣ - ١٩٢٤	تأليف: فيليب منتسيل ترجمة: د. مصطفى محمد قاسم	اغسطس	٢٠١٥
٤٢٨	ـ الطفولة في التاريخ العالمي	تأليف: بيتر ن. ستيرنز ترجمة: وفيق فائق كريشات	سبتمبر	٢٠١٥
٤٢٩	ـ عبر منظار اللغة لم يبدو العالم مختلفا بلغات أخرى	تأليف: غاي دويتشر ترجمة: حنان عبدالمحسن مظفر	أكتوبر	٢٠١٥
٤٣٠	ـ الساحل البشري	تأليف: جون آر. غيليس ترجمة: د. ابتهال الخطيب	نوفمبر	٢٠١٥
٤٣١	ـ يوميات السرطان حل أعمق أسرار الطب	تأليف: جورج جونسون ترجمة: د. إيهاب عبد الرحيم	ديسمبر	٢٠١٥
٤٣٢	ـ تفسيرات وراثية المعقول واللامعقول	تحرير: شيلدون كريمسكي وجيرمي غروبر ترجمة: د. ليلى الموسوي	يناير	٢٠١٦
٤٣٣	ـ في ظل العنف السياسة والاقتصاد ومشكلات التنمية	تحرير: دوغلاس سي. نورث وآخرون ترجمة: كمال المصري	فبراير	٢٠١٦
٤٣٤	ـ التقشف تاريخ فكرة خطرة	تأليف: مارك بليث ترجمة: عبد الرحمن أياس	مارس	٢٠١٦
٤٣٥	ـ صندوق النقد الدولي قوة عظمى في الساحة العالمية	تأليف: أرنست فولف ترجمة: د. عدنان عباس علي	أبريل	٢٠١٦
٤٣٦	ـ علم النفس السياسي رؤى نقدية	تأليف: كريستيان تيليغا ترجمة: أسامة الغزولي	مايو	٢٠١٦
٤٣٧	ـ القلق	تأليف: موشي زيدنر + جيرالد ماثيوس ترجمة: أ.د.معتز سيد عبد الله + أ.د.الحسين محمد عبد المنعم	يونيو	٢٠١٦
٤٣٨	ـ حياتنا وإن طالت علم دراسة طول العمر والشيخوخة	تأليف: جوناثان سيلفرتاون ترجمة: سحر توفيق	يوليو	٢٠١٦
٤٣٩	ـ الهجرة كيف تؤثر في عالمنا؟	تأليف: بول كولير ترجمة: مصطفى ناصر	أغسطس	٢٠١٦

٤٤٠	ـ الفن الضائع (الجزء الأول) ثقافات الملاحة ومهارات اهتداء السبيل	تأليف: جون إدوارد هوث ترجمة: د. سعد الدين خرفان	سبتمبر	٢٠١٦
٤٤١	ـ الفن الضائع (الجزء الثاني) ثقافات الملاحة ومهارات اهتداء السبيل	تأليف: جون إدوارد هوث ترجمة: د. سعد الدين خرفان	أكتوبر	٢٠١٦
٤٤٢	ـ عود على العود الموسيقى العربية وموقع العود فيها	تأليف: د. نبيل اللو	نوفمبر	٢٠١٦
443	ـ لماذا يكذب القادة؟	تأليف: جون جي. ميرشيمر ترجمة: غانم النجار	ديسمبر	٢٠١٦
٤٤٤	ـ الصداقة	تأليف: ميشيل حنا متياس	يناير	٢٠١٧
٤٤٥	ـ تغير العقل	تأليف: سوزان غرينفيلد ترجمة: إيهاب عبدالرحيم علي	فبراير	٢٠١٧
٤٤٦	ـ الثورة بلا قيادات	تأليف: كارن روس ترجمة: فاضل جتكر	مارس	٢٠١٧
٤٤٧	ـ مستقبل العقل	تأليف: ميشيو كاكو ترجمة: د. سعد الدين خرفان	أبريل	٢٠١٧
٤٤٨	ـ حكمة الشرق وعلومه (ج1)	تأليف: جيرالد جيمس تومر ترجمة: أحمد الشيمي	مايو	٢٠١٧
٤٤٩	ـ حكمة الشرق وعلومه (ج2)	تأليف: جيرالد جيمس تومر ترجمة: أحمد الشيمي	يونيو	٢٠١٧
٤٥٠	ـ ملف غوغل	تأليف: تورستن فريكه وأورليش نوفاك عدنان عباس علي	يوليو	٢٠١٧
٤٥١	تقديم الأدب المقارن	تأليف: سيزر دومينغيزو وهاون سوسيو داريوفيلانويفا ترجمة: فؤاد عبدالمطلب	أغسطس	٢٠١٧
٤٥٢	الثورة الرابعة	تأليف: لوتشيانو فلوريدي ترجمة: لؤي عبدالمجيد السيد	سبتمبر	٢٠١٧
٤٥٣	الخيال السياسي	تأليف: عمار علي حسن	أكتوبر	٢٠١٧
٤٥٤	ثلاث مدن مشرقية (1)	تأليف: فيليب مانسيل ترجمة: مصطفى قاسم	نوفمبر	٢٠١٧
٤٥٥	ثلاث مدن مشرقية (2)	تأليف: فيليب مانسيل ترجمة: مصطفى قاسم	ديسمبر	٢٠١٧

سعر النسخة

الكويت ودول الخليج	دينار كويتي
الدول العربية	ما يعادل دولارا أمريكيا
خارج الوطن العربي	أربعة دولارات أمريكية

الاشتراكات

دولة الكويت

للأفراد	15 د. ك
للمؤسسات	25 د. ك

دول الخليج

للأفراد	17 د. ك
للمؤسسات	30 د. ك

الدول العربية

للأفراد	25 دولارا أمريكيا
للمؤسسات	50 دولارا أمريكيا

خارج الوطن العربي

للأفراد	50 دولارا أمريكيا
للمؤسسات	100 دولار أمريكي

تسدد الاشتراكات والمبيعات مقدما نقدا أو بشيك باسم المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، مع مراعاة سداد عمولة البنك المحول عليه المبلغ في الكويت، ويرسل إلينا بالبريد المسجل على العنوان التالي:

المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

ص. ب 23996 الصفاة - الرمزي البريدي 13100

دولة الكويت

بدالة: 22416006 (00965)

داخلي: 1196/ 1195/ 1194/ 1153/1193/ 1152

أسماء وأرقام وكلاء التوزيع

أولاً: التوزيع المحلي - دولة الكويت

م	الدولة	وكيل التوزيع	رقم الهاتف	رقم الفاكس	الإيميل
1	الكويت	المجموعة الإعلامية العالمية	00965 24826820 /1/2	2482682300965 /	[illegible]
		ثانياً: التوزيع الخارجي			
2	السعودية	الشركة السعودية للتوزيع	1441897200966 /14419933 -	121277400966 /12121766 -	[illegible] [illegible]
3	البحرين	مؤسسة الأيام للنشر	3661616800973 /17617733 -	1761774400973 /	clr@alayam.com [illegible]@alayam.com
4	الإمارات	شركة الإمارات للطباعة والنشر والتوزيع	00971 43916501 /2/3	4391801900971 /43918354 -	[illegible] info@eppdco.com [illegible]@eppdco.com
5	سلطنة عُمان	مؤسسة العطاء للتوزيع	2449139900968 /24492936 - 24496748 -	2449320000968 /	[illegible]@yahoo.com
6	قطر	شركة دار الثقافة	4462218200974 /44621942 -	4462180000974 /	[illegible]@qatar.net.qa
7	مصر	مؤسسة أخبار اليوم	00202 25782700/1/2/3/4/5 00202 25806400	2578254000202 /	[illegible]@hotmail.com
8	لبنان	مؤسسة نعنوع الصحفية للتوزيع	00961 1666314 /15	165325900961 / 165326000961 /	topspeed1@hotmail.com
9	تونس	الشركة التونسية	7132249900216 /	7132300400216 /	[illegible]
10	المغرب	الشركة العربية الأفريقية	52224920000212 /	52224921400212 /	[illegible]
11	الأردن	وكالة التوزيع الأردنية	79720409500962 /6535885 -	6533773300962 /	[illegible] [illegible]
12	فلسطين	شركة رام الله للتوزيع والنشر	2298080000970 /	2296413300970 /	[illegible]@rdp.ps
13	اليمن	القائد للنشر والتوزيع	124088300967 /	124088300967 /	[illegible]@yahoo.com
14	السودان	دار الريان للثقافة والنشر والتوزيع	83242702002491 /	83242703002491 /	daralryan_cup22@hotmail.com daralryan_12@hotmail.com

اتحاد الموزعين العرب

ARAB DISTRIBUTORS UNION

تنويـــه

للاطـلاع علـى قائمـة كتـب السلسـلة انظـر عدد ديسـمبر (كانـون الأول) مـن كل سـنة، حيـث توجد قائمة كاملة بأسماء الكتب المنشورة في السلسلة منذ يناير 1978.

هذا الكتاب...

لم تتخلص الفلسفة مطلقا من تاريخها، فكثير من أخطاء الماضي لايزال موجودا حتى اليوم، وفي هذا الكتاب يزودنا المؤلف - وهو فيلسوف بارز - بشرح لمضمون تجاربنا الإدراكية وكيفية ارتباطها بالعالم الحقيقي الذي نُدركه. وخلال ذلك، يجادل المؤلف ضد خطأ واحد محدد يرى أنه أرهق تفكيرنا بشأن الإدراك، منذ القرن السابع عشر، ولايزال شديد التأثير حتى الآن: وهو الفكرة القائلة إننا لا نستطيع أن نُدرك مباشرة سوى تجاربنا الشخصانية الخاصة، لكننا لا نستطيع مطلقا أن نُدرك الموضوعات وظروف العالم في حد ذاتها، وهي الفكرة التي يشير إليها المؤلف باسم «الحجة السيئة».

يعرّف المؤلف هذه المغالطة باعتبارها مصدر الأغلبية العظمى من حالات الالتباس في تاريخ فلسفة الإدراك. ومن هذا المنظور، فالواقع الوحيد الذي يمكننا الوصول إليه هو الواقع الشخصاني لتجاربنا الخاصة، كما أن الهلوسات والتوهمات لها المكانة نفسها للمُدركات في العالم الحقيقي. يجعل هذا من المستحيل الإجابة عن السؤال المحوري: كيف تحدد الطبيعة التجريبية للمُدركات ما نظن أننا نُدركه، أي كيف تحدد الفينومينولوجيا المضمون الإدراكي. وحتى النظريات الفلسفية عن الإدراك، والتي لا ترتكب خطأ الحجة السيئة، لا يمكنها الإجابة عن هذا السؤال. يجادل المؤلف بأننا نستطيع تجاوز الأخطاء السابقة بتقبل فكرة «الواقعية المباشرة»، وهي وجهة النظر القائلة بأننا ندرك الموضوعات والظروف بصورة مباشرة.

يوضح التفسير النظري المحوري للكتاب كيف تحدد الفينومينولوجيا الخام للتجارب الإدراكية المضمون عن طريق دمج السببية القصدية مع الخصائص الإدراكية الأساسية للعالم، والتي تسبب التجربة. يفسر المؤلف أيضا كيف تؤدي بنية التجارب الإدراكية إلى مُدركات رفيعة المستوى وشديدة التعقيد، والتي ترتكز على القدرات الإدراكية الأساسية المفروضة بيولوجيا.

من خلال المناقشات المستفيضة والأسلوب الواضح، يزودنا الكتاب بإطار لفهم المشكلة الفلسفية القديمة للإدراك، ويجعل كتابات فيلسوف بارز حول هذا الموضوع البالغ الأهمية مفهومة للقارئ العادي.

ISBN 978 - 99906 - 0 - 572 - 3

إصدارات المجلس متوافرة إلكترونيا على موقعنا:
WWW.NCCAL.GOV.KW/PUBLICATIONS